الجزء الثاني

الدولة في الفلسفة الاشتراكية

نظرية اضمحلال الدولة

الدكتور
علي صبيح التميمي



الدولة

في الفلسفة الاشتراكية

(نظرية اضمحلال الدولة)

الجزء الثاني

الدولة

في الفلسفة الاشتراكية

(نظرية اضمحلال الدولة)

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور علي صبيح التميمي

الطبعة الأولى

2016م



دار امجد للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2015/10/4933)

320.531

التميمي ، علي صبيح .
الدولة في الفلسفة الاشتراكية (نظرية اضمحلال الدولة) الجزء الثاني/
علي صبيح التميمي ، عمان ، دار أمجد للنشر والتوزيع،2015.
( ) ص
ر.إ: 2015/10/4933
الواصفات:/ الاشتراكية// الفلسفة / السياسة/

ردمك :ISBN:978-9957-99-248-4

دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٢٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف :٤٦٥٢٢٧٢ ٠٠٩٦٢٦
فاكس:٤٦٥٢٣٧٢ ٠٠٩٦٢٦

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث



(يُسمَحُ للمظلومين مرّة في كل عدّة سنوات بأن يُقَرروا: مَن مِن مُمَثِّلي الطبقة الظالمة سيُمَثِّلهم ويَقْمَعَهُم في البرلمان!)

كارل ماركس

(أن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها، وعندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية، عندئذ لن تبقى الدولة)

فريدريك إنجلز

المحتويات

مقدمة

الإنسان ذلكَ الكائِن الفيلسوف، تصوراً وتفكراً، دَأَبَ على مرِّ التأريخ على نَظْمِ أَحواله بالتعامل الحَثيثِ مَعَ أقرانهِ مُطوراً ذاته الإنسانية مِنْ خلالِ شَقَّيْ التعامل في الحياة، الصراع والتعاون، خضوعاً وتمرداً، لإيجادِ ذاتِه.

إنَّ وُجودَ الكائِنات البَشَريّة هُوَ بالّطَبْعِ شَرْطٌ أَوَّلِيٌ لِكُلِّ تَأْريخٍ إِنْسانيٍّ وَالْواقِعَة الأُولى التي تَجْدُرُ ملاحظتها هي إذن دِقّة التشكُّل البدني لهذه الكائنات والعلاقات التي تُنْشِئُها مع المجالات الأخرى للطبيعة، ولا يتعلق الأمر بما تهيأ في الطبيعة من عوامل مناخية وجيولوجية وبالهيكلة الجسدية للإنسان، فكلُّ تأريخٍ يَنْطَلِقُ مِنْ هذه الأُسُسْ الطبيعية ومن تَغْيِيرِها بِعَمَلِ البشر عبر التأريخ.

بإمكاننا تمييز البشر عن الحيوانات بالوعي المعرفي أو الايمان الديني (بكل أشكاله) أو بكل ما نشاء تصوره من مجالات التمييز التي تنطبق حصراً على الإنسان، غير أن المسألة تتمثل في أن البَشَرَ يُشرِعون في التَمَيُّزِ عن الحيوانات بمجرد البَدْءِ في إنتاج ظروف عيشهم، وهذه الانطلاقة هي النتيجة نفسها لتركيبهم العضوي، وذهنيتهم القابلة للتطور، وبإنتاجهم لظروف عيشهم يحققون بصورة مباشرة أو غير مباشرة حياتهم المادية ذاتها.

إنَّ الطريقة التي ينتج بها الناس وسائل عيشهم ترتبط أساساً بطبيعة هذه الوسائل المذكورة والتي ينبغي إعادة إنتاجها، ولا يجب النظر إلى هذا النمط من الإنتاج من هذه الوجهة فحسب، أي باعتباره إعادة إنتاج الوجود الفيزيقي (الطبيعي) للأفراد، إنما يتعلق الأمر في الحقيقة بنمط محدّد من النشاط المُمَيّز لهؤلاء الأفراد وبطريقة محددة لتجسيم حياتهم ونمط معين من العيش، إن الطريقة التي يُجَسِّم بها الأفراد حياتهم تعكس بالضبط ما هم عليه، وهذه الحالة تطابق عملية إنتاجهم، سواء فيما ينتجون أو في الطريقة التي بها

ينتجون، فما يكون عليه الأفراد مرتبط إذن بالظروف المادية لإنتاجهم. ولكن لماذا الكتابة في الاشتراكية، وهل من جديد يمكن أن يضاف الى ما كتب خاصة وإن الفكر الاشتراكي قد أصبح محاصراً على الرغم من نجاعة فلسفته السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟

ولطالما درج خطأً، الاعتقاد بأن الماركسية، هي مذهب اقتصادي وحسب، والحقيقة هي أنها فلسفة أو، كما يقول الالمان، Weltanschauung، أي انها مفهوم كامل للعالم والانسان. وربما يرجع تعوُّد اعتبار الماركسية مذهباً اقتصادياً فقط، الى الدور المهم الذي توليه الماركسية للعوامل الاقتصادية في مفهومها للعالم. لكن ماذا تعني الماركسية، حين نقول انها مفهوم للعالم؟ انها تعني رؤية شاملة للطبيعة والانسان، وبالتالي، فهي، بمعنى من المعاني، فلسفة. وهذا المفهوم للعالم فرضته مرحلة، او هو التعبير عنها. فالماركسية ظهرت تاريخياً في مرحلة ظهور الصناعات الكبرى الحديثة، حيث برز صراع الانسان مع الطبيعة. كما أن حقيقة اجتماعية جديدة، وهي البروليتاريا، الطبقة العاملة، التي تتلخص فيها تناقضات المجتمع الجديد، أثّرت أيضاً في صياغة المذهب الماركسي. وهكذا، فإن الماركسية ظهرت مع المجتمع، حيث الصناعات الكبرى والبروليتاريا الصناعية، فكانت إدراكاً لعالم يعبر عن هذا المجتمع بتناقضاته وبمشكلاته، ومحاولةً لحل عقلاني لهذه المشكلات.

فالماركسية هي المادية الديالكتيكية، لأنها توحد المادية الفلسفية ونظرية التناقضات الديالكتيكية عند الفيلسوف الألماني هيجل. وعليه، فإن ما يميز الماركسية هي أنها مادية. ولا يراد بالمادية فلسفة لأخلاق مصلحية، أو إشباع لمصالح مادية. فالمقصود بالمادية هو أن المادة هي الحقيقة الأساسية، وإن الادراك والفكر ينحدران من الظواهر المادية، ونتيجة لها. فالعالم المادي، أو الواقعي الذي ندركه بالحواس، هو الحقيقة الوحيدة. الا أن هذه المادية

ليست، مع هذا، المادية التي عرفتها الفلسفة الإنكليزية-الفرنسية، مادية هوبز والموسوعيين الفرنسيين. فهذه المادية هي مادية ميكانيكية محض لا ترى في الانسان الا آلة. لذلك، فهي مادية ضيقة وسطحية، غير قادرة على إدراك مسيرة العالم، وبالتالي، لا تستطيع الوصول الى تحديد الأسباب المتحكمة في تاريخ المجتمعات. أما المادية التي تقصدها الماركسية، فهي المادية الديالكتيكية. وبقليل من التفكير المنطقي في محتوى الكتاب سيجد القارئ الكريم الإجابة عن كل ما تم اخفاؤه عمداً لكيلا يطلع الجيل الجديد على متناقضات العالم بكل مستوياته فيقف من جديد مع الفكر الاشتراكي الذي ناهض التسلط الديني والعنصرية وتسلط رأس المال وإبقاء العبودية للبشر كصفة لا تنفك عنه وان بمسميات جديدة.

المؤلف

2014/1/1

مدخل

كانت العلوم السياسية حتى القرن التاسع عشر كلمة عامة تشمل الفلسفة السياسية، وكانت حتى القرن العشرين تعد إحدى فروع العلوم المسلكية، وتشابه العلوم التجريبية لكنها تقابل الفلسفة السياسية، وللفلسفة السياسية بُعْدٌ عقلي خلافاً لعلم السياسة، فالفيلسوف السياسي يحكم على المستقبل في ضوء الحاضر.

ويعرف (مونتسكيو) السياسة بأنها: ممارسة الحكم على الشعب، بينما يقول (هارولد لاسكي) ان السياسة تعني: أي الاشخاص يفوز، وبماذا يفوز، ومتى وكيف ولماذا؟ لكن (ديفيد ايستون) يرى ان السياسة هي: التمكن من فرض القيم على أنحاء المجتمع، والمنهج المتبع في فهم السياسة هو منهج استقرائي، بينما منهج الفلسفة السياسية منهج قياسي، والمنهج القياسي يبدأ عادة بأصول مسلّمة، ويسعى لعرض نظريته حول الدولة والحكومة بعد أن يستدل عليها بأدلة عقلية، وقد مال الى هذا الاسلوب في البحث كل من افلاطون، توماس مور، روسو، هيجل، وجرين.

وبعد أن نضجت المدرسة السلوكية، وشاعت المناهج الكمية تأثرت العلوم بشكل عام كثيراً بمناهج العلوم التجريبية، وحينئذ سيكون من البديهي أن تختفي الفلسفة السياسية، ذات المنهج القياسي والمبنى العقلي، في ذلك الزمان، وطبقاً لأسس المدرسة السلوكية، يجب التفكيك بين القضايا القيمية والقضايا التجريبية، والذي قرّب العلوم الانسانية من العلوم التجريبية هو مبدأ الخضوع للتجربة، بعد مرحلة ما بعد السلوكية، أي عندما ألقى ديفيد ايستون محاضرته في مؤسسة العلوم السياسية عام 1968م في أمريكا، دخلت الفلسفة السياسية قيمٌ جديدة.

تـشتمل النظريـة الـسياسية القديمـة أو الكلاسـيكية عـلى نزعـة فلـسفية واجتماعيـة وايديولوجية، فنظريات افلاطون، هوبز، لوك، وهيجل هي بالأساس نظريات فلسفية، فكل منهم سعى أن يلائم الى أقصى حد بين ما توصل اليه من نتائج وانطباعات حـول المؤسـسة السياسية والهدف من الحياة السياسية من جهة، وبين النظام الفلـسفي مـن جهـة أخـرى، فقد أكد هؤلاء الفلاسفة ان مجالات الواقعية والوجود، كالـسياسة، لهـا خـصائص مـشتركة ومحددة، وذلك من خلال النتائج السياسية والاجتماعية التـي استخلـصوها مـن المـصاديق الكلية التي تخص الماهية والواقعية، فمن هـذه الزاويـة اسـتنتجوا القـضايا الـسياسية مـن الاصول الفلسفية والميتافيزيقية الكلية[1]، وهذا المنهج قد اختفى في أوائل القرن العـشرين، وان كنا نلاحظ وجود محاولات لإحيائه من جديد.

والفلسفة السياسية تهدف، خلافاً للفكر الـسياسي، الى اسـتبدال الظـن بـاليقين، بيـنما تقتصر مهمة الفكر السياسي على التعمق بالآراء الـسياسية وتفـسيراتها، لـذا فكـل فلـسفة سياسية هي فكر سياسي، لكن ليس كل فكر سياسي فلسفة سياسية[2].

والنظرية السياسية خالية من القيم الفلـسفية والايديولوجيـة الظـاهرة، وخاليـة مـن عوامل التبرير والعمل، وتقتصر على الاتجـاه الاثبـاتي المـدعوم بالبيـان المحـض، أمـا الفكـر السياسي فرغم كونه وصفياً الى حد ما إلاّ انه منظم ويتصدى لمعرفة كيفيـة تنظـيم الحيـاة السياسية وفق المبادئ النظرية أو الاخلاقية.

[1] - للمزيد راجع، د. علي صبيح التميمي، آفاق الفلسفة السياسية، دار نيبور، العراق،2014.
[2] - فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير، بيروت-لبنان، 1988، ص12.

علم السياسة والفلسفة السياسية

هناك فرق كبير بين علم السياسة والفلسفة السياسية[3]، فعلم السياسة علم وصفي تحليلي يقوم فيه عالم السياسة بوصف النظم السياسية المختلفة وتحليل الفروقات بينها في ضوء ما يعرفه عن الحكومة وأنواعها وسلطات الدولة المختلفة وعلاقتها ببعضها البعض، فهذا نظام سياسي رئاسي وهذا نظام برلماني وهذا نظام يجمع بين هذا وذاك، وما أصلح هذه النظم لبلد ما من البلاد في ضوء ظروف كل واحدة من هذه البلاد، فباختلاف بيئات البشر وتجاربهم في إنشاء مدنهم وتطورها تختلف طبيعة النظام السياسي لكل منها فبعضها تعود على الحكم الملكي وبعضها يميل إلى الحكم الرئاسي الديمقراطي وبعضها يفضل حكم القلة والآخرون يفضلون حكم الفرد وإن كانت الأغلبية من دول العالم تفضل حكم الشعب للشعب.

وعالم السياسة وظيفته تحليل هذه النظم السياسية كما صنعها أصحابها ويقارن بينها محاولاً الوصول إلى أكثر الصيغ ملاءمة للارتقاء بحياة البشر في ظل ظروف معيشية وبيئية معينة، إنه يصف يحلل ويفسر أما فيلسوف السياسة فهو يتجاوز الوصف والتحليل والتفسير إلى رسم صورة لما ينبغي أن يكون عليه حال الدولة، إنه يحاول وضع مثال للدولة ولنظامها السياسي بصرف النظر عما يجري في الواقع وإن كان يضعه في اعتباره حين التحليل ووضع المثال، إن علم السياسة يختلف عن فلسفة السياسة اختلاف العلم عن الفلسفة عموماً، فالعلم دراسة وصفية تجريبية بينما الفلسفة دراسة معيارية، العلم دراسة لما هو كائن، والفلسفة تضع تصورات حول ما ينبغي أن يكون، العلم يدرس الجزئيات

[3] - د. احمد عطية السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بغداد-بيروت، (د.ت)، ص333-336.

والفلسفة دراسة للكليات، نتائج العلم تتسم بالضبط والدقة وهناك معايير لقياسها والتأكد من صحتها بينما لا يملك الفيلسوف إلا الحجج العقلية التي يمكن أن يؤكد من خلالها صدق تصوراته[4]، ومع ذلك فإن المذاهب الفلسفية حتى في فلسفة السياسة تعلو فوق الزمان والمكان ويمكن أن يستفاد بها في أي عصر لأنها وبحسب طبيعتها تركز على ما هو جوهري في حياة الإنسان السياسية، فما من إنسان إلا ويرغب في أن يعيش حياته السياسية والاجتماعية شاعراً بالحرية ومتمتعاً بالعدالة وهذا هو حلم الفلاسفة في أي مجتمع سياسي مثالي ينشدونه.

وليكن معلوماً أن الفلاسفة يبنون تصوراتهم السياسية للمجتمع المثالي على تحليلهم لطبيعة الإنسان، فالإنسان لديهم حيوان اجتماعي سياسي بمعنى أنه لا يستطيع العيش بمفرده وهو لا يحقق ذاته بحق إلا وسط الناس وبين أفراد مجتمع وهو لا يستطيع بدونهم تلبية مطالبه سواء أكانت مادية أو معنوية، والإنسان لديهم جوهره العقل وليس الجسد ومن ثم اهتموا -رغم اختلافاتهم المذهبية -ببناء العقول أكثر من بناء الأجساد، كما اهتموا ببيان أن تحقق الحرية والعدالة في المجتمع همّان يـميّزان المجتمع المدني الإنساني ويجعلانه مجتمعاً ذا خصوصية. فالعمران الإنسان بلغة ابن خلدون أو الحضارة الإنسانية بلغتنا الحديثة هو ما يميز المجتمع الإنساني عن غيره من المجتمعات الحيوانية، إن مجتمعاً يشعر أفراده بكافة الحريات ويمارسونها في ظل احترام القانون الذي يراعي الحقوق الأساسية للإنسان هو الحلم الذي سعى ويسعي إلى تحقيقه كل الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان، وبقدر ما يتفاعل الناس في أي عصر مع المذاهب الفلسفية السياسية التي يقدمها الفلاسفة بقدر ما تتطور الحياة السياسية التي يعيشها البشر إلى الأفضل.

---

[4] - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزاء الثالث، ترجمة: احمد خليل، عويدات، بيروت-لبنان، 2008، ص416.

إن الفلاسفة لا يقدمون في الفلسفة السياسية مذاهب مغلقة بل يقدمون تصورات للدولة المثالية وللحكومة المثالية ولصور من العدالة وكيفية تحققها في المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً[5]. وهذه التصورات قابلة للحوار والنقاش والتعديل حسب ظروف كل مجتمع سياسي. والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها هنا أن الفلسفة السياسية طوال تاريخها ولدى كل ممثليها عبر العصور لم تتطور إلا عبر عاملين اثنين هما الرؤية النقدية التي يقدمها الفيلسوف اللاحق على سابقيه، والظروف المستجدة في كل عصر على كافة الأصعدة العلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المبادئ الفكرية السائدة في هذا العصر أو ذاك.

والحقيقة الثانية التي نود أن نؤكد عليها هنا أن الفكر السياسي قديم قدم المجتمعات البشرية، فقد ظهر مع ظهور أول حضارة من الحضارات الإنسانية على وجه الأرض، وقد نرى مثال على ذلك الحضارة السومرية القديمة التي بنت أول مدينة سياسية في تاريخ الإنسانية كيف أنها أقامت هذا الصرح السياسي المدني الذي كانت تمتد دورة استقراره لأكثر من ألفي عام على أساس من العدالة والنظام وكانت تلك كلمة السر التي جعلت هذا المجتمع يتقدم بحكامه ومحكوميه ويحقق الرفاه والسعادة لأفراده لدرجة جعلتهم يتركون لنا كل هذه المنجزات الحضارية التي لا تزال معجزة يتبارى العلماء والمحللون في محاولة فك رموزها حتى الآن[6].

أقول إن الفكر السياسي القديم قدم حضارة بلاد ما بين النهرين القديمة ومثيلاتها في الشرق القديم، بينما الفلسفة السياسية لم تبد بوضوح إلا مع أفلاطون باعتباره صاحب أول مذهب فلسفي سياسي شامل عبر عنه في كتاباته جميعاً وخاصة في محاوراته الثلاث

[5] - د. عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، (د.ت)، ص89.

[6] - د. علي صبيح التميمي، أنثروبولوجيا الأسطورة والدين، دار أمجد، الأردن، ص78.

الشهيرة (الجمهورية - السياسي - القوانين)، وفي هذه المحاورات الثلاث عبر أفلاطون لأول مرة بصورة فلسفية مجردة عن معالم المدينة المثالية المبنية على تحليله الخاص لجوهر الإنسان وجوهر المجتمع السياسي الأمثل، وإن كان قد سبقه فيما أرى حمورابي في بابل[7] و اخناتون في مصر القديمة، و كونفوشيوس في الصين القديمة في الحلم بدولة مثالية حاولوا تحقيقها في الواقع باعتبار أن اخناتون كان ملكاً فيلسوفاً، وباعتبار أن كونفوشيوس قد عين في عصره كبيراً للوزراء، فإن أفلاطون بنى تصوره للدولة المثالية على رؤيته الفلسفية العامة والمجردة دون أن ينجح في تحقيقها على أرض الواقع، ومن ثم بقيت يوتوبيا خيالية وإن كان الناس عبر العصور قد استفادوا من بعض عناصرها سواء فيما يتعلق بالعدالة أو بنظريته في التربية أو من رأيه حول أنواع الحكومات وأفضلها.... الخ.

وهكذا بدأت الفلسفة السياسية بمعناها النظري المجرد عند أفلاطون ثم أرسطو وأثرت مذاهبهما على كل تاريخ الفلسفة السياسية اللاحق، إن التأثير والتأثر بين فلاسفة السياسة كما في تاريخ الفلسفة العام لكن يبقى أن لكل فيلسوف مذهبه المتفرد ورؤيته الخاصة التي تنعكس على كل ما تأثر به عن الآخرين وتتبلور في إطارها تحليلاته للواقع السياسي الذي عاشه، فما من فيلسوف قدم آراءه دون أن يتأثر بسابقيه، أو قدم مذهباً دون أن يكون للواقع السياسي الذي عاصره وعاش فيه أثراً عليه، إن الفيلسوف -أي فيلسوف -مهما كانت درجة مثاليته هو ابن عصره تأثر بظروفه وبعوامل بيئته الشخصية والقومية وبدرجة التطور الذي شهده هذا العصر.

[7] - وهو صاحب شريعة حمورابي الشهيرة وتتكون من 282 مادة قانونية محضة وهي تدرس في الجامعات كافة وعمرها اليوم يبلغ أكثر من ستة آلاف عام، حكم بابل(العراق) ووحد مملكاتها الأربعة، وحمورابي يعني: حبيب الرب وهو الملك زمن إبراهيم الخليل(ع)

وربما يكون القارئ العزيز من محبي الفلسفة وعاشقاً لتاريخها، وربما لا يكون لكن ما أن يقرأ فلا بد أنه سيتفاعل مع آراء هؤلاء الفلاسفة عبر التاريخ وسيكون مع هذا الرأي أو ذاك أو ضد هذا الرأي أو ذاك، وهذه درجة من درجات التفلسف لدى القارئ نحرص على أن تكون سمة أساسية من سمات قارئنا العربي بوجه عام فهذه الدرجة البسيطة من درجات التفلسف لقارئ الفلسفة السياسية وتاريخها في غاية الأهمية لصنع الوعي السياسي المطلوب لكي نطور من حياتنا السياسية عموماً في ضوء ما عرفناه من حقائق الواقع السياسية وما عرفناه من تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين عانوا في تقديمها إلينا، وكل المطلوب هو أن نتفاعل معها سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو قبولاً، وفي الحالتين أنت عزيزي القارئ من يكسب زيادة في الوعي وأملاً في حياة أفضل نتمناها لك ولنا.

الايديولوجيا السياسية

اما الايديولوجيا السياسية[8]، كالماركسية، فهي تشتمل على مجموعة من الاوامر والنواهي، فمن الممكن أن تؤكد النظرية السياسية على مجموعة من المفاهيم والاوامر والنواهي التي لها علاقة بالأعمال الاجتماعية، دون تأكيد المفاهيم الفلسفية أو العموميات الاجتماعية. وهنا نؤكد أن الكتابات الايديولوجية والفلسفة السياسية غير قادرة على تشخيص ذلك، فنتائج الفلسفة السياسية التي تهدف الى اقناع قرّائها بقبول بعض أشكال التنظيمات الاجتماعية، هي نتيجة من نتائج الفلسفة العملية.

يعتقد المخالفون لسياسة الايديولوجيا ان المناهج الايديولوجية فشلت في القرن العشرين في تقنين الأوضاع، لأن الافكار المتأثرة بالأيديولوجيا تصاغ في ضوء واقع الحكام ولم تلحظ التطورات الاجتماعية، والعقيدة الايديولوجية عادة عقيدة عامة وعالمية،

---

[8] - د. احمد عطية الله، مصدر سابق، ص206-209.

ولدينا في هذا الصدد تجارب الفاشية والنازية والشيوعية التي أرادت أن تصنع في ظل الايديولوجيا مجتمعات موحدة.

ويرى ادوارد شيلز، أن السياسة المؤدلجة تناقض الخصائص الذاتية للمجتمع المدني، فالمجتمع المدني يؤمن أساساً بالتعددية الحزبية ويرعى المصالح والقيم، ويشترك أعضاؤه بمجموعة من القيم. لذلك فان محاولة قيام مجتمع مدني في ظل الايديولوجيا والعقائد المتشنجة ستنتهي الى التفرد بالسلطة وانهيار الحرية التي تمثل أساس المجتمع المدني[9].

ويرى الليبراليون أيضاً أن الايديولوجيا تتقاطع مع المجتمع، فكارل بوبر يعتقد أن الايديولوجيا تبعث على التعند وتؤدي الى الركود وتمنع التطور العلمي، لان تقديس الاهداف والقادة واعتبارهما أشياء مطلقة يحوّل النظام الى نظام استبدادي[10].

لا شك أن الايديولوجيا قد منيت على طول التاريخ بمستقبل وخيم، لكن ليس كل نظام ايديولوجي قد انتهى الى التعند والاستبداد، وعندما يقال ان عمر الانظمة الايديولوجية أو عصر الايديولوجيا قد انتهى، فالمراد أن الفكر الجديد والمتحرر لا يسمح بالاستبداد الفكري، كالفكر النازي والفاشي.

وقد اعتبر فوكوياما في نظريته (نهاية التاريخ)[11] وصول الماركسية الى طريق مسدود واغلاق ملف سبعين عاماً من الايديولوجيا مؤيداً على ذلك، لكن الصحيح اننا لا يمكن أن نطلق حكماً كلياً على جميع الايديولوجيات ونتهمها بالفشل، فمن الممكن ان تتخلص بعضها من النواقص التي يتهمها بها مفكرو الليبرالية دون ان تموت.

---

[9] - كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الساقي، بيروت-لبنان، 1992، ص58.

[10] - المصدر نفسه، ص59.

[11] - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين احمد امين، مركز الاهرام، مصر، 1993، ص249.

صياغة النظرية

لابد من صياغة نظرية في مجال الفلسفة السياسية نبين من خلالها علاقة الفلسفة قيد البحث بالفلسفة السياسية وعلاقة السياسة بالفكر الديني، وإذا لم نضع نظاماً للأفكار المتلائمة، فان العلاقة بين بعض تلك الافكار ستكون على نحو (مانعة الجمع) باصطلاح المناطقة، والمراد من (التلاؤم داخل النظام) هو الارتباط العلّي والمعلولي والتلازم بين بعض الانظمة مع عدم وجود تضاد بين البعض الآخر بحسب نوع العلاقة بينها. وببيان آخر، من يعتقد بالارتباط العلي أو التلازم فيجب أن ينتهي الى هذه النتيجة، ومن لم ير هذا الارتباط فيكفيه عدم التضاد، فمثلاً هناك علاقة علّية ومعلولية أو تلازم بين النفس البشرية والمجتمعات الانسانية المتفائلة من جهة والاعتقاد بالصلح العالمي من جهة أخرى، فالمثاليون المتفائلون بالذات البشرية والمجتمعات الانسانية يعتقدون بإمكان الصلح العالمي، بينما لا يعتقد الواقعيون بذلك لتشاؤمهم بهاتين المقولتين.

ملامح النظرية

إن أهم القضايا التي ينبغي مراعاتها في النظرية وفي الفلسفة السياسية ما يلي:

1 ـ ان نَعرف ماذا ننتظر من الدين؟ هل الدين يدعو الى التدخل في الامور الاجتماعية والسياسية للمجتمعات المختلفة، أم يهتم بعلاقة الانسان بربه فقط؟

2 ـ ما هي حقيقة السلطة؟ هل إن حقيقة السلطة حقيقة فاسدة، أم أنها بنفسها تجر الى الفساد؟ أو كما يقال: (السلطة تجر الفساد، والسلطة المطلقة فساد مطلق)، فإذا كانت السلطة تجر الى الفساد فيجب السيطرة عليها بواسطة السياسة.

وهنا ينبغي الالتفات الى أن موضوع (حقيقة السلطة) كغيره من المفاهيم الاخرى، مثل الديموقراطية والحرية والتعددية، هو من إفرازات العصر الحديث، فبحث السلطة وإن كان قديماً إلا أن صياغته بهذه التفصيلات الواسعة لم يبحث سابقاً.

3 ـ طبيعة الانسان: هل ان طبيعة ذات الانسان طبيعة خيّرة، كما يعتقد بذلك (كانت) و(لوك)، أم انها طبيعة شريرة كما يرى ذلك (هوبز)؟ إن رأي المثاليين والواقعيين في هذا الموضوع المهم له أثر مباشر على الآراء الاخرى في مجال الفلسفة السياسية، والسياسة عموماً.

4 ـ علاقة الفرد بالمجتمع: هل الاصالة للفرد أم للمجتمع؟ وهل الملحوظ في توزيع السلطة والثروة الفرد أو المجتمع، أم أن الامر ملفق بينهما؟

5 ـ توزيع الثروات: أهم قضية في موضوع الفلسفة السياسية هي كيفية توزيع الثروة، فهل يوجد سقف محدد للملكية الشخصية، وهل يوجد حد للفارق الطبقي؟

6 ـ توزيع السلطة: إن أهم القضايا في هذا المجال هي تحديد علاقة السلطة الحاكمة بالمجتمع المدني وبالشعب، وبيان حدود الحرية، وهل المشروعية تبدأ من قمة الهرم أم من القاعدة، وما هي مكانة القانون؟ كما يضاف الى هذه القضايا هنا جملة من القضايا الاخرى مثل: هل أن الحكومة تُنْتَخَبْ أم تُعَيَّنْ.

7 ـ علاقة الأخلاق بالسياسة والاقتصاد: هل أن الأخلاق غير قادرة ـ كما يذهب الى ذلك الليبراليون ـ على تحديد المجتمع بأوامر ونواه، أم أن الاخلاق قادرة أن توجه الاقتصاد والسياسة توجهاً ايديولوجياً؟

أولوية المبنى العقلي ـ الكلامي على المبنى الفقهي

تعتبر قضية تقدم أو تأخر المبنى العقلي، الكلامي على المبنى الفقهي من أهم القضايا التي ينبغي الالتفات اليها في صياغة نظريات الفلسفة السياسية، فإذا تمكن المبنى العقلي من إثبات إستحالة النظرية فلا مجال حينئذ للأدلة الاخرى، ويجب حينئذ ردها، أو تأويلها، والمباني العقلية قد لا تستطيع نفي القضية إلاّ أنها تمهد لبحوث أخرى، كما أن النتائج الفقهية والاستنتاجات تغير الفقهية لكل مفكر تؤثر في فلسفته السياسية ومبانيه العقلية ـ الكلامية، فالفقيه الذي يعتقد بنظرية الوكالة يفهم الآيات والروايات بشكل ينسجم مع آرائه الاقتصادية والثقافية والسياسية12.

ان المراد من الفقه السياسي هو مجموعة الاجوبة الفقهية المقننة المحددة بالنصوص الدينية، حول الاسئلة السياسية المطروحة، اما وجه الشبه بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية فهو في التقنين، لكن من جهة اخرى ينبغي أن نعترف ان منهج البحث فيهما مختلف، فالفلسفة السياسية تنحو في بحث موضوع السلطة والعدالة وأمثالهما منهجاً عقلانياً، أما في الفقه السياسي فالأساس هو التعبد، والنظرية تصاغ عادة في إطار الاوامر والنواهي، ورغم الاختلاف في منهج البحث إلاّ أنه يمكن التوفيق بينهما والاستفادة منهما بشكل ايجابي13.

وعندما يتمكن المبنى العقلي من اثبات استحالة قضية ما، لأنها تؤدي الى اجتماع النقيضين، فحينئذ سيقدم المبنى العقلي على المبنى الفقهي، أما إذا تمكن المبنى العقلي من تهيئة بعض المقدمات للمبنى الفقهي فليس له تقدم ذاتي.

---

[12] - بيتر لاسليت، الفلسفة، السياسة، والمجتمع، الكتاب الاول، اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957، ص62.

[13] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص19.

فمثلا من الممكن أن نسأل: ماذا نتوقع من الدين بعد اثباته؟ فهـذا الـسؤال إذا طـرح من قبل المعتقدين بالدين، فتارة يكون جوابه من خارج الدين (بواسـطة المبـاني العقليـة)، واخرى يكون جوابه من داخل الدين، فاذا استطاع المبنى العقـلي أن يقـدم أجوبـة يقينيـة فلا تصل النوبة الى المباني من داخل الدين، فمثلاً لو استطاع العقل أن يثبـت عـدم تـدخل الدين في المجالات الاجتماعية، فهنا يجب تأويل النـصوص الدينيـة، أمـا إذا لم تكـن للعقـل هذه القدرة فليس له أولوية ذاتية على المباني من داخل الدين.

إن أحد أهم الآراء في باب فلسفة الانتظار من الدين هو العلمنـة وفـصل الـدين عـن الحياة، ففي ضوء هذا الرأي تقتصر مهمة الدين عـلى إقامـة العلاقـة بـين الانـسان وربـه، ويتمكن الناس من تنظيم علاقاتهم داخل المجتمـع بواسـطة فاعليـة العقـل، وفي أي مـورد يمكن الاستغناء بالعقل فلا داعي لتدخل الدين به، وإذا تمكن العقل أن يضع قوانين تحقق جميع أهداف الشرع فلا ضرورة لأن يتدخل الدين في الامور الاقتصادية والسياسية، كـما لا تتدخل الاخلاق والعقائد تدخلاً مباشراً في المجالات الاجتماعية، وستختص الاحكام الفقهيـة برفع الخصومات فقط.

لكن إتضح مـن خـلال الاسـتدلال العقـلي -الكلامـي، عـدم قـدرة العقـل عـلى إثبـات إستحالة تدخل الدين في المجالات الاجتماعية، ومن هنا سوف لا نستغني عن الاجوبة مـن داخل الدين، وبعبارة أُخرى، إن الدين سيتدخل لوضع أطر للعقل رغم قدرة فاعلية العقل على تنظيم حاجات المجتمع14.

ترتكز دراسة الفلسفة الـسياسية الى تفـسير كيفيـة توافـق القـوة مـع المعقوليـة داخـل المجتمع السياسي، فالسياسة تعبر في كثير من المعاني المفسرة لها عن علم القـوة وتنظيمهـا في

[14] - جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، ج2، الصادق، قم-إيران، 1413هـ ص141.

المجتمعات، أما الفلسفة فهي تعبر عن التنظيم المستمر لعملية التعقل، واكتشاف المبادئ المنظمة لتطبيقها عمليا.

ولأن الدولة هي الأداة التي تحقق التوازن والتوفيق بين القوة والعقل فقد يحصل اخضاع القوة للعقل وهو ما يفشل في غالب الأحيان، ويعتبر أفلاطون أول الفلاسفة الذين عنوا بإمكانية هذا التوفيق وكان أول من دعا الى تحقيق هذا الهدف في فلسفته السياسية.

وتطرقنا في كتابنا آفاق الفلسفة السياسية الى التدرج في تطور الرؤى في المنهج العلمي للقوانين التي تحدد سير الظواهر السياسية المختلفة وعملية تطور الدولة وعلاقة الدول ببعضها وعلاقة الدولة بالفرد أو سلطة الدولة على الفرد وواجبات الفرد إزاء الدولة ... الخ.

ولقد ظهر فيما بعد التحليل الماركسي للتاريخ معزياً تشكيل نظام الحكم في أي مجتمع الى تنظيم ملكية وسائل الإنتاج، وإن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يتصل بالسلوك الإنساني الاجتماعي وكل ما يؤثر في نفسيته هو انعكاس على سلوكه السياسي وعلى أفكاره السياسية.

ولا زالت للأبحاث الفلسفية مجالها في بحث الظواهر السياسية لأنها كما الظواهر الأخلاقية في الحياة هي أمور تفترض الإرادة الإنسانية وهذه الإرادة تتصف بالحرية فيصعب حينها الوصول الى قوانين دقيقة تصلح للتنبؤ بسيرها أو ضبطها على وجه التحديد العلمي ومن هنا يبقى للفلسفة السياسية طابعها المعياريNormative أي الذي يتجاوز البحث فيما هو كائن الى المثل العليا التي ينبغي أن تكون لذا وجب على العلم

السياسي ان يتمسك بعلم الأخلاق لأنه ميدان الحرية15، كما تحاول الفلسفة السياسية تحقيق قيم إنسانية معينة، مثل العدالة أو الحرية أو السعادة لأفراد المجتمع فهي تصف وتعنى بتحقيق هذه القيم كما تحاول تقييم الواقع السياسي حسب ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع وعلى هذا الأساس أمكن لها أن تتسع باستمرار للبحث في التصورات المثالية والمجتمعات النموذجية وفي اليوتوبيا16Utopia وتحدد الفلسفة السياسية المبادئ المفسرة لقواعد السلوك التي تضفي على المبادئ صفة الإلزام المرتبط بأنها دراسات ملزمة بقدر ما هي معيارية أو تقويمية وعلى هذا الأساس أمكن للفلسفة السياسية أن تتسع لدراسة الأيديولوجيات فهي لا تقف عند حد فهم الظاهرة السياسية أو الحكم عليها وتقييمها بل تهدف أيضا الى توجيه سير الأحداث بمقتضى نظرية أو فلسفة معينة بالأيديولوجية بحسب معناها الحرفي هي علم الأفكار غير أن هذا المعنى قد تطور الى البحث في دراسة الوسائل التي يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها الى خطة عمل لتغيير المجتمع على نحو ما نجد في الأيديولوجية الماركسية أو خطة عمل للمحافظة على المجتمع القائم على نحو ما نجد في كثير من الفلسفات المحافظة على ثبات القيم المتوارثة17.

وكذلك لم يشك أحد من فلاسفة السياسة في هذا الطابع المعياري، وعملوا جميعا ابتداء من أفلاطون على تشخيص امراض مجتمعاتهم ووصف الحلول الخاصة بعلاجها مستعينين في ذلك بالمبادئ العقلية التي تساعدهم على الحكم على الأحداث وتنظيمها، وكذلك فعل أفلاطون حين بحث في مدينته الفاضلة ووضع لها الحل – المثالي الذي ارتآه وحاول هوبز في القرن السابع عشر أن ينقذ دولته من الصراع الديني والحرب الأهلية التي استمر أوارها

---

[15] - أرسطو، السياسة، ترجمة: سانهيلير ونقل أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1974، ص6.

[16] - الكلمة مستمدة من اللغة اليونانية وتعني لا-مكان Ou. Topos

[17] - د. احمد عطية الله، مصدر سابق، ص333.

وجاء لوك من بعده يناضل من أجل إرساء حقوق ملكية للأفراد ويظلها بحكم القانون ويدفع عنها اخطار الملكية المطلقة.

وبناء على ذلك يقال عادة ان الفلسفة السياسية تزدهر عندما ينتاب الدولة سقم او امراض فيأتي الفلاسفة ويحملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج، وتتميز الفلسفة السياسية عن العلوم السياسية بانها تتخذ منهجا في البحث مختلفا عن مناهج البحث العلمي هو المنهج الذي يمكنها من التوصل الى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها او نقدهم لها وكل تجديد في هذه الفلسفة إنما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعتهم لمن سبقوهم فدراسة تطور الفكر السياسي يبين لنا كيف نما فكر أرسطو من خلال نقده لأفكار أفلاطون ثم تجاوزه وكيف نشأ فكر ماركس في ثنايا فلسفة هيجل ثم تجاوزها بل أن تصور جان جاك روسو للسيادة في كتابه العقد الاجتماعي لم يكن ليتاح له بغير أن يطلع على فكر أرسطو وفلسفته وتصوره للدولة وأثرها في تربية المواطن واستفادته مما قدمه سابقا بودان و هوبز من نظريات جديدة في السيادة .

ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة السياسية لا تنفصل عن النظرية السياسية وهي تشمل تطور الفكر السياسي الذي يعنى بتحقيق طبيعة المشكلات التي تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا بصدد التفكير في مشكلات واقعهم السياسي، ومثال على ذلك، ما يبدو لنا اليوم بديهيا من حق الفرد في التعبير عن رأيه وممارسته لحرياته السياسية والمشاركة في الحياة العامة، انما هو رأي لم يكن ليتاح لولا جهاد فكري كبير وصراع فلسفي قدمته قرائح الأسلاف من الفلاسفة، هؤلاء الفلاسفة الذين استوعبوا مشكلات عصورهم وأثروا في

مجرى التاريخ الإنساني أمثال مونتسكيو وفولتير في التمهيد للثورة الفرنسية أو أثر فلسفة ماركس ولينين في الثورة السوفيتية .

ولكن تلك الحريات لم تكتمل إلا بظهور الانسجام والترابط الاجتماعي الذي زال فيه الصراع بين الفرد وأمته، وأصبحت مصلحته الخاصة هي الصالح العام، وأدرك بأنه إنسان واعي يعرف حريته الشخصية التي لا تتناقض مع الآخر، وهذا الفهم ظهر له خصوصاً بعد مجيء المسيحية، واكتمل بمرحلة الأمة الجرمانية، التي تحققت فيها الحرية الدينية بمجيء المسيحية ثم تحولت إلى حرية سياسية.

بعد أن سادت المسيحية بين الأمم واعترف للإنسان بإنسانيته، حيث لم يبق في هذا الطور أثر للتنازع بين الذاتي والموضوعي، أي بين الفرد والجماعة، بين الفكر والوجود، بين اللانهائي والنهائي المحدود، أي بلوغ الروح مرتبة إدراك ذاتها، لأن الدين عند هيجل ما هو إلا الروح الذي يعرف نفسه بنفسه، وتصبح من ثمة الطبيعة والتاريخ تجل للروح18.

وبظهور هذا التجلي والتطابق تظهر الحرية والتوافق على حقيقتها التي أدركتها الأمم، ومن ثم يقول هيجل :(إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التي ارتفعت في عهد المسيحية إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان، من حيث هو إنسان، حر وبأن حرية الروح تكون طبيعته الأخص)19 ، ومن هنا فإن الألمان أو الجرمان هم وحدهم الذين يمثلون المبدأ الذي تقوم عليه وحدة الطبيعة السماوية والإنسانية والمصالحة بين الحقيقة والحرية الموضوعية ، فهم الذين حققوا الحرية على الأرض ومن ثمة كانوا حاملين لرسالة تاريخية سامية ، التي هي هدف التاريخ ذاته.

---

[18] - د. نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ-هيجل، دار المعارف، القاهرة، 2004، ص76.

[19] - د. امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص212.

وكان من أهم المبادئ المنهجية التي بنا عليها هيجل فكره السياسي والاجتماعي في ظل هذا التطور التاريخي هو اعتماده المنهج الجدلي أو الديالكتيكي، والمتمثل في حركة التطـور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها، وهو أساس كل حركـة إبداعيـة، ومـن ذلـك فهـو كـما يقول: (إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد من طبيعة الديالكتيك وأن نفهمه فهـما صـحيحاً، فحيثما توجد حركة، وحيثما توجد حياة، وحيـثما ينفـذ أي شيء في العـالم الـواقعي فهنـاك يعمل الديالكتيك، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقاً)20.

ومن هنا فهو يرتبط بالمعرفة الحقة التي تخالف التذبذب الذي قد يعانيه الفـرد بـين متناقضين لا يلتقيان ، ويظهر هذا في المجال الـسياسي في مـذهب الفـرديين الـذين يركـزون على الفرد ، أو الاجتماعيين الذين يركزون على المجتمع ويهملون الفـرد ، فمـثلاً الرأسـمالية نظام والشيوعية نظام آخر مضاد للرأسمالية ، والتوحيد بين هذين النظـامين أو الفلـسفتين هذا يعني ، المنهج في عمومه ، المنهج الذي يظهر العلاقة المنطقية بين الحقيقـة والقيمـة ، وهو يعتمد أساساً في الفلسفة السياسية وغيرهـا مـن العلـوم الإنـسانية لمعرفـة مـشكلات المجتمع ، وتفسير ظواهره ، فالمنهج عنده لا ينفـصل عـن: (موضـوعه بـل الموضـوع مـن جـدل هـو الـذي يحركـه) ، فـالمنهج الجـدلي عندئـذ هـو الـذي يـرتبط بموضـوع معـين ، يستقطب فاعلية الفكر الإنساني ، وإن كانت هي ، الفكر ذاته ، حيـث يقـول هيجـل: (إن صور الفكر لا بد أن تدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل إنها في آن معاً موضـوع البحث وفعل البحث ، ومن ثم فهـي تفحـص نفـسها وتـشير إلى نقائـصها ، وهـذه أهميـة بالمنهج الجدلي)21.

فالفكر من هذا المنطلق هو الذي يحاور نفسه ، وأن نموه وتطـوره لا يكـون إلا بهـذا المنهج الديالكتيكي الذي يرتبط بالقضية ونقيضها ،أي ينتقل مـن الموجـب إلى الـسالب ثـم

[20] - د. علي صبيح التميمي، المصدر السابق، ص213.

[21] - د. نازلي إسماعيل، المصدر السابق، ص84.

يؤلف بينهما ، أي أنه يتعلق بقوانين الفكر وقوانين الطبيعة ، وهذا المنهج الذي يعتمده هيجل لا يتعلق بالإنسان العالم أو الفيلسوف فحسب ، بل إنه قانون نشعر به جميعاً في كل مستويات الوعي ، وكذا في التجربة ، وتكمن صورته الواضحة كما يقول لا سيما في العالم الروحي أي في مجال القانون أو الحياة السياسية، والأخلاق ، ففي الأول: أن كل حالة من حالات الحد الأقصى للفعل تنقلب فجأة إلى ضدها ، ويضرب لنا مجموعة من الأمثلة منها القول : (العدل المطلق ، الظلم المطلق) ، وهو يعني حسب هيجل : (إنك إذا ما طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى الحد الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطئ ، ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى في الحياة السياسية ، والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر)22 . أما على مستوى الأخلاق فمن الأمور التي يظهر بها الجدل مجموعة الأمثلة التي من بينها: (الغرور يسبق الانهيار وسرعان ما تفل السكين الحادة والمفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه)، ويستنتج هيجل منه هذه الأمثلة أن: (كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل في طبيعته).

بدأ الفكر الاشتراكي فلسفته السياسية من خلال مفهوم الدولة لهيجل الذي رأى في مفهومه للدولة القومية التي تتجاوز في قيمتها ونسقها كل تجمع إنساني آخر، وكان الهدف العام من هذا النسق هو إظهار منجزات كل أمة من الأمم عن طريق الديالكتيك – كما مر معنا – لأن روح أية أمة من الأمم هي وحدها الخالق لكل مظهر من مظاهر الحضارة والتطور سواء في شكلها القانوني أو الأخلاقي أو السياسي أو المادي، فتعاقب الحضارات القومية هو تجسد روح الأمم فيها23.

---

[22] - المصدر السابق، ص85.

[23] - للمزيد راجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص274.

فالدولة بهذا المعنى ليست مؤسسة نفعية ، تقوم بمهمة تطبيق القوانين وحراستها وحمايتها ، وتوفير الأمن والغذاء لأفرادها – كما يعتقد الكثير – وإنما مهمتها أسمى من هذه الوظيفة النفعية لأنها تقوم بتوجيه المجتمع توجيهاً أدبياً وأخلاقياً ، لأنها ليست وسيلة، بل غاية في ذاتها ، ومن ذلك يقول هيجل : (إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الأفراد، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا)24 ، هذه الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته وإنسانيته، وجوده المطابق للعقل ، فهي من هذا المنظور تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي ، إنها حقيقة الأخلاق الموضوعية ، إنها العقل في ذاته ومن أجل ذاته إنها حقيقة الفن والدين ، ومن ذلك فهي كما يقول عنها إن: (الإرادة الإلهية ... تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم)25.

ومن ثم فإن الدولة هي كلاً عاماً، الكل الذي يتجاوز في حدوده وهويته الأفراد، ولكن هذا الكل من جهة وحدانيته هو فرد، ولكنه ليس تجمعاً أو مجموعة من الأجزاء، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من الأجزاء، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من العناصر، ومن ذلك فهي كما يقول هيجل: (الكائن الروحي للشعب في الحالة إلى ينتظم فيها بنفسه، ويكون وحدة عضوية)26.

[24] - رينيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة: أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1993، ص18.

[25] - نفس المصدر، ص19.

[26] - د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، المطبوعات، بيروت-لبنان، 2000، ص115.

النظرية السياسية والمذهب السياسي

هنالك فروق تحدد ملامح مصطلحي النظرية والمذهب، وحسب موقف الباحث السياسي من الظاهرة السياسية، كما يحدده الهدف الذي يحاول تحقيقه من دراسته للظاهرة.

ففي النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلبا أو إيجابا، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك الى اصدار الحكم على تلك الظواهر، وتقييمها.

ومن ناحية ثانية فان الباحث في النظرية السياسية يهتم بدراسة ما هو كائن، اما الباحث في المذهب السياسي فيهتم بدراسة ما ينبغي ان يكون، وعلى هذا الاساس فان الفارق بين النظرية والمذهب يكمن في الغاية والهدف من البحث.

النظرية السياسية تهدف الى اكتشاف قوانين الحياة السياسية (دراسة ما هو كائن)، بينما المذهب السياسي يهدف الى تحقيق الحياة السياسية الأفضل، واكتشاف طريقها، لذا فانه يهدف الى عملية تغيير، أو تصحيح، أو تعميق لواقع معاش. ففي ظاهرة الصراع السياسي الملازم للحياة الإنسانية يرى الباحث نفسه امام هذه الظاهرة وله أحد موقفين:

فإما ان يحاول دراسة هذه الظاهرة واكتشاف جذورها واسبابها الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، .... الخ، كما يحاول اكتشاف طبيعة الصراع، والقوانين التي تحكمه، وهنا يمارس الباحث عملية اكتشاف النظرية السياسية.

وهو مرة أخرى يتقدم بأطروحة من اجل القضاء او التخفيف من هذا الصراع، ووضع الضوابط الإنسانية المعقولة له، يحاول تقييم ظاهرة الصراع السياسي، ثم وضع الحلول المناسبة لها، او انصاف الحلول، وهنا يمارس الباحث عملية وضع المذهب السياسي.

اذن فالنظرية السياسية هي محاولة تفسير، بينما المذهب السياسي هو محاولة تغيير، كما ان النظرية السياسية، هي دراسة وتحليل بينما المذهب السياسي هو حكم وتقييم27.

الجدل-الديالكتيك28

مصطلح يوناني يعني أصلا فن الحوار أو النقاش وهو علم dialectic الجدل، القوانين الأكثر عمومية التي تحكم الطبيعة والمجتمع والفكر29.

نشأ الجدل في اليونان مع الفيلسوف زينون الإيلي في القرن الخامس قبل الميلاد، وقد كانت أغاليطه نماذج من الجدل الجاد التي استثارت فلاسفة عصره للرد عليها، ولكن هذا الجدل الذي كان فنا للتحاور بغية الوصول الى الحقيقة، وبطرح الفكرة والفكرة المضادة لها عن طريق السؤال والجواب، تحول مع السفسطائيين الى منهج مهني تعليمي نقدي، ووسيلة لعب بالألفاظ لإخفاء الحقيقة، ثم جاء تهكم سقراط صورة متقدمة لجدل زينون، فأصبح أسلوب تفكير ومنهج توليد للحقيقة، وذلك بتوجيه الأسئلة للخصم وتوليد الإجابات عليها، محاولا أن يوقع خصمه في التناقض بطريقته التهكمية التي تقوم على طرح معنى ينفي المعنى الأول.

وصار الجدل مع افلاطون علم تصنيف المفاهيم وتقسيم الأشياء الى أجناس وأنواع، إضافة الى إنه فن إلقاء الأسئلة والأجوبة، إنه تحول الى منهج وعلم، فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من المحسوس الى المعقول، وهو العلم بالمبادئ الأولى التي يبلغها الفيلسوف بدراسة العلوم الجزئية، لذلك قسمه أفلاطون الى جدل صاعد الفكر من الجزئي الى الكلي،

[27] - صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، دار الأضواء، بيروت-لبنان، 1985، ص11.

[28] - اندريه لالاند، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص1114.

[29] - الموسوعة العربية الفلسفية ج3، ص1-4.

من المدركات الحسية الى المعاني الكلية الى التعقل ينزل بالعقل من أرفع المثل الى الخالص الى المثل وجدل نازل أدناها بتحليلها وترتيبها في أجناس وأنواع.

من قسمة أفلاطون، بنى ارسطو منطقه الصوري على syllogism واستخلص قياسه فهمه للجدل كإستدلال، فأطلق على الجدل الأرسطي إسم منطق الإحتمال، لأن logic of probability موضوعه الإستدلالات التي تكون مقدماتها محتملة، فقد فرق بين الجدل أي علم الآراء الاحتمالية وعلم التحليلات أي علم البرهان، وتمتع الجدل عند ارسطو بقيمة كبيرة، بوصفه وسيلة للتدريب على التفكير وطرائقه واختبار صدق المبادئ الأولى غير المبرهنة للعلوم.

واحتل الجدل مكانة عالية عند الرواقيين، وخاصة عند اقريسيبوس، فهو عندهم المنطق الصوري، وقد طوره سينيكا ليشمل أشكالاً من الاستدلال تدرج اليوم مع حساب القضايا، كما استخدم الجدل في الفلسفة المدرسية ليشير الى المنطق الصوري مقابل فن البلاغة، وبالرغم من تفشي الميتافيزيقيا، فقد قدم ديكارت في نظريته عن خلق الكون واسبينوزا في رأيه عن الجوهر بإعتباره علة ذاته، نماذج من الفكر الجدلي الحقيقي، وقدم روسو وديدرو ثروة من الأفكار الجدلية، عالجت التناقض في الوعي الاجتماعي باعتباره شرطا للتطور التاريخي.

وأظهرت المثالية الكلاسيكية الألمانية أهم مرحلة قبل الماركسية في الجدل، فقد أحدث كانت، في تبنيه موقف ديكارت عن إدخال التطور في معرفة الطبيعة، أول ثغرة في الميتافيزيقيا، فطور الأفكار الجدلية الخاصة بالنقائض في مبحث المعرفة30، وكرس بحثه في المنطق لمناقشة الجدل الترانسدنتالي بغية كشف وهم الأحكام الترانسدنتالية، أي (الأحكام

[30] - رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: د. عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2008، ص81.

التي تتخذ موضوعات لها تتجاوز حدود التجربة)، وبهذا جعل كانت مـن الجـدل طريقـة مشروعة للبرهنة العقلية، وعملية ضرورية من عمليات العقل في محاولاته الفرار من دائرة الحس والظـواهر والـدخول في عـالم الأشـياء في ذاتهـا، لإقتناعـه أن العـالم يمكـن أن يكـون موضوعا للمعرفة النظرية التأملية، فالجدل عند كانت، هو منطق للظاهر وما يقتضيه من قواعد وقوانين تستخدم في تحديد الموضوعات التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة.

ودعا فيخته في كتابه النظرية العلمية الى منهج يحتوي على أفكار جدلية مهمـة، أطلـق عليه تعبير منهج التناقض للمقولات الاستدلالية، وقـدم أول مـرة ثلاثيتـه ومركـب القـضية والنقيضantithesis والنقيضthesis الـشهيرة: القـضية31، وتابعـه عليهـا شـيلنغ، مؤكـداً الاستيعاب الجدلي لظواهر الطبيعة synthesis.

وبلغ الجدل مع هيجل ذروتـه، وأصـبح منهجـاً فلـسفياً شـاملاً، قـدم معـه العـالم كلـه الطبيعي منه والتاريخي والعقلي أول مرة على أنه صيرورة، أي في حالة حركة وتغير وتحول وتطور دائم، آمن هيجل بأن الجدل ليس صفة عارضة للتفكـير ولا خاصـية أو نـشاط ذاتي له يمكن أن ينطبق على الموضـوع مـن الخـارج، بـل لـه طـابع موضـوعي عـام، فـالمنهج لا ينفصل عن موضوعه، إنه المضمون ومـا يكمـن في هـذا المـضمون مـن تنـاقض هـو الـذي يحركه، يجعل منه مبدأ عاما يدرس الأشياء في طبيعـة وجودهـا ذاتـه وفي حركتهـا، الجـدل عنده مبدأ كل حركة تكون علمية، أي فلسفية.

وتطور عن الجدل الهيجلي الجدل الوجودي عند كيركغـورد، الـذي انتقـده لقيامـه عـلى مبدأ التناقض بين الذات والموضوع وتقسيمه العالم الى موضوعي وذاتي، واعتبـار العـالم بمـا فيه الانسان موضوعا غريبا عن الانسان.

[31] - فيخته، النظرية العلمية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2007، ص69.

وبرز مع ماركس وإنجلز الجدل العلمي الحقيقي الذي يضم القوانين التي تحكم تطـور الوجود وقوانين المعرفة، فقد استأصلا المضمون المثالي لفلسفة هيجل، واقاما الجدل على فهمهما المادي للعملية التاريخية، وتطور المعرفة، وعلى تعميمهما للعمليات الواقعية التي تحدث في الطبيعة والمجتمع والفكر، وهكذا أصبح الجدل المادي منطقا يعد الفكر والمعرفة مساويين للوجود، الذي هو في حالة حركة وتطور، ومساويين للأشياء والظواهر، وهي في حالة صيرورة في عملية التطور، وهو المنهج الفلسفي لبحث الطبيعة والمجتمع، فيه يعد التناقض المقولة الرئيسية، لأنه يكشف عن القوة الدافعة ومصدر كل تطور، كما إنه يحتوي على مفتاح جميع المقولات الأخرى، ومبادئ التطور الجدلي: قانون نفي النفي، قانون الانتقال من التغيرات الكمية الى التغيرات الكيفية، قانون صراع الأضداد، والتناقض.

المـاركسـيـة

الماركسية مصطلح يدخل في علم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفلسفة، سميت الحركة الاشــتراكية العلميــة بالماركــسية نــسبة لمنظــر الماركــسية الأول كــارل مــاركس32، وهــو

[32] - كارل ماركس (1818 –1883) مؤسـس الـشيوعية العلميـة وفلـسفة الماديـة الجدليـة والماديـة التاريخيـة والاقتصاد السياسي العلمي، وزعيم ومعلم البروليتاريا العالمية. ولد في تريـيف حيـث أنهـى المدرسـة الثانويـة في عام 1830، وبعد ذلك التحق بجامعة بون ثم جامعة بـرلين وفي ذلـك الوقـت كانـت نظرتـه العامـة للعـالم قـد بدأت تتـشكل. وقد ترك الاتجاه اليـساري في فلـسفة هيجـل أثـره عـلى تطـور مـاركس--الروحـي. لقـد تمـسك ماركس بالأفكار الديمقراطية الثورية فاتخذ موقفا يسارياً متطرفاً بين الهيجليين الـشبان. وفي مؤلفـه الأول الـذي كان رسالته في نيل درجة دكتوراه في الفلسفة (الاخـتلاف بـين فلـسفة ديمـوقريطس الطبيعيـة وفلـسفة أبيقـور الطبيعية) (1841)، يخرج ماركس من فلسفة هيجل – رغم مثاليته – بنتائج جذرية وإلحادية للغاية. وفي عـام 1842 أصبح ماركس عضواً في هيئة تحرير صحيفة (راينيش تسايتونغ) ثم أصبح فيما بعد رئيس تحريرها. وقـد حول ماركس الصحيفة إلى أداة للديمقراطية الثورية. وخلال نشاطه العلمي وأبحاثه النظريـة، اصـطدم مـاركس مباشرة بالفلسفة الهيجلية، بسبب اتجاهاتهـا التوفيقيـة ونتائجهـا الـسياسية المحافظـة، ولـسبب التفـاوت بـين مبادئها والعلاقات الاجتماعية الفعلية، ومهام تحويل هذه العلاقات. وفي هـذا الـصدام مـع هيجـل والهيجليـين الشبان تحول ماركس إلى الموقف المادي، ولعبت معرفتـه بـالتطورات الاقتـصادية الحقيقيـة وفلـسفة فيوربـاخ الدور الحاسم في عملية تحوله. وحدثت ثورة نهائيـة في نظـرة مـاركس العامـة للعـالم نتيجـة لتغـير في موقفـه الطبقي، وانتقاله من الديمقراطية الثورية إلى الـشيوعية الثوريـة (1844). وقـد نـتج هـذا الانتقـال عـن تطـور الصراع الطبقي في أوربا (وقد تأثر ماركس تأثراً كبيراً بالثورة السيليزية التي وقعت في ألمانيـا عـام 1844)، وعـن اشتراكه في الصراع الثوري في باريس التي كان قد هـاجر إليهـا بعـد أن أغلقـت صـحيفته «راينـيش تـسايتونغ» (1843)، وعن دراسته للاقتصاد السياسي والاشتراكية الخيالية والتاريخ. وقد عبر عـن موقفـه الجديـد في مقـالين نشرا (1844) بعنوان (في نقد فلسفة الحقـوق عنـد هيجـل) هنـا يكـشف مـاركس لأول مـرة الـدور التـاريخي للبروليتاريا ويصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية، وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة مع نظرة عامة علمية إلى العالم. وفي ذلك الوقـت كـان التقـى مـاركس وإنجلـز وبـدءا يـصوغان بطريقـة منهجيـة نظـرة جديدة للعالم. وقـد عُممـت نتـائج البحـث العلمـي والمبـادئ الأساسـية للنظـرة الجديـدة في المؤلفـات التاليـة (المخطوطات الاقتصادية والفلسفية) (1844) – (العائلة المقدسـة) (1845) – (الإيـديولوجيا الألمانيـة) (1845–1846) وقد كتبه ماركس بالاشتراك مـع إنجلـز (أطروحـات حـول فيوربـاخ) (1845). وأول كتـاب في الماركـسية الناضجة (بؤس الفلسفة) (1847) وتشكلت الماركسية كعلم متكامل يعكس وحدة كل الأجزاء المكونة لهـا. وفي عام 1847 كان ماركس يعيش في بروكسل حيث انضم إلى جمعية دعائية سرية كانت تسمى عصبة الـشيوعيين، وقام بدور نشط في المؤتمر الثاني للعصبة. ووضع مـاركس وإنجلـز – بنـاء عـلى طلـب المـؤتمر – (بيـان الحـزب الشيوعي) (1848) وفيه استكمالا توضيح الماركسية. إن هذا المؤلف (يـضع الخطـوط العريـضة لتـصور جديـد للعالم، هو المادية المتماسكة، وهو تصور يضم أيضاً مجال الحيـاة الاجتماعيـة والجـدل، باعتبـاره أكـثر نظريـات التطور شمولاً وعمقاً، ونظرية صراع الطبقات، ونظرية الـدور الثـوري التـاريخي العـالمي للبروليتاريـا – خالقـة المجتمع الشيوعي الجديد) (لينين). إن المادية الجدلية والتاريخية فلسفة علميـة عـلى الحقيقـة – تمتـزج فيهـا امتزاجا عضويا المادية والجدل، الفهم التـاريخي للطبيعـة والمجتمـع، التعـاليم عـن الوجـود والمعرفـة النظريـة والممارسة. وقد جعل هذا في الإمكان التغلب على الطبيعة الميتافيزيقية لمادية ما قبل الماركسية والتأمل المـلازم لها، واعتبارها الانسان مركزا للكون وفهمها المثالي للتـاريخ. وفلـسفة مـاركس هـي أكـثر المنـاهج كغايـة لإدراك العالم وتغييره. وقد أثبت تطور التطبيق والعلم في القرنين التاسع عشر والعـشرين – بطريقـة مقنعـة – تفـوق الماركسية على كل أشكال المثالية والمادية الميتافيزيقية. وقد زاد مذهب ماركس قـوة باعتبـاره الـشكل الوحيـد

فيلسوف ألماني، وعالم اقتصاد، وصحفي ثوري، أسس نظرية الشيوعية العالمية بالاشتراك مع فريدريك إنجلز.

فقد كان الإثنين اشتراكيان بالتفكير، لكن مع وجود الكثير من الأحزاب الاشتراكية، تفرد ماركس وإنجلز بالتوصل إلى الاشتراكية كتطور حتمي للبشرية وفق المنطق الجدلي وبأدوات ثورية، فكانت مجمل أعمالهما تحت اسم واحد وهو الماركسية أو الشيوعية العالمية.

المادية التاريخية هي نتاج تطبيق المنطق الجدلي على التطور التاريخي للمجتمع ، حيث يرى الماركسيون ان البناء الفوقي للمجتمع هو ناتج عن البناء التحتي ، و بالتالي تعتبر اخلاق المجتمع متأثرة بالعلاقات الاقتصادية ، فمثلا في بلد شيوعي لا يوجد وراثة فان الخلاف بين الاخوة على الارث غير موجود ، و مثل اخر ان المجتمع الزراعي تكون فيه

= للأيديولوجية البروليتارية خلال النضال ضد جميع أنواع التيارات غير العلمية المناهضة للبروليتاريا، والبورجوازية الصغيرة. ويتميز نشاط ماركس بالتشيع (للطبقة العملة)، وعدم الاستعداد للمصالحة مع أي انحراف عن النظرية العلمية. وقد اشترك ماركس بدور فعال في النضال التحرري للبروليتاريا. فخلال ثورة 1848–1849 في ألمانيا كان في مقدمة النضال السياسي، ودافع دفاعا حازما عن موقف البروليتاريا بصفته رئيسا لتحرير الصحيفة التي أسسها. وعندما نفي من ألمانيا في عام 1849 استقر مؤقتا في لندن. وبعد حل عصبة الشيوعيين (1852) وأصل ماركس نشاطه في الحركة البروليتارية عاملا من أجل خلق (الأممية الأولى) (1864) وكان نشيطا في هذا التنظيم، وكان يتابع عن كثب تقدم الحركة الثورية في جميع البلدان، وأبدى اهتماما خاصا بروسيا. وقد ظل ماركس حتى آخر يوم من أيام حياته يعيش في خضم الأحداث المعاصرة. وأتاح له هذا المعلومات التي لا غنى عنها لتطوير نظريته. وكانت تجربة الثورات البرجوازية في أوروبا في 1848–1849 ذات أهمية كبرى في تطوير ماركس لنظرية الثورة الاشتراكية وصراع الطبقات، ولفكرة دكتاتورية البروليتاريا، وتكتيكات البروليتاريا في الثورة البرجوازية، وضرورة تحالف العمال والفلاحين (الصراعات الطبقية في فرنسا) (1850) والتدمير الحتمي لأداة الدولة البورجوازية (الثامن عشر من برومير لويس بونابرت)1852. وعندما درس ماركس تجربة كومونة باريس (الحرب الأهلية في فرنسا) 1871. اكتشف شكلا لدولة دكتاتورية البروليتاريا، وحلل بعمق الإجراءات التي اتخذتها سلطة أول دولة لدكتاتورية البروليتاريا. وفي كتابه (نقد برنامج غوتا) (1875) أحدث ماركس مزيدا من التطور في نظريته في الشيوعية العلمية. كتابه الرئيسي هو (رأس المال): نشر المجلد الأول منه عام 1867، والثاني نشره إنجلز عام 1885 والثالث في عام 1894، وقد وضع خلق الاقتصاد السياسي العلمي للشيوعية. أما الأهمية الفلسفية لكتاب (رأس المال) فلا مثيل لها. فهو يجسد المنهج الجدلي في البحث بصورة رائعة. وقد وضع ماركس في صورة موجزة في مقدمته لكتاب (نقد الاقتصاد السياسي) (1859) – وهو واحد من أوائل مؤلفاته في الاقتصاد – جوهر الفهم المادي من فرض إلى علم. وتحتوي مراسلات ماركس على الكثير مما يميز فلسفته. ولم يسبق قط أن تأكد مذهب على هذا النحو في التطبيق، كالمذهب الذي وضعه ماركس. وقد طور لينين – إلى جانب تلاميذه وأتباعه – الماركسية في ظل ظروف تاريخية جديدة.

الاسرة أكثر تماسك من اسرة مجتمع برجوازي ، و يقول الشيوعيين انه قبل بدء اندثار الاعمال الزراعية و تقلص المجتمع الزراعي كان العمل يعيب الفتاة 33، لكن بعد تقلص الحياة الزراعية و بدء حياة التجارة والصناعة أصبح أهم شرط لتجد الفتاة زوجاً ، هو ان تكون موظفة ، رغم ان شيء لم يتبدل سوى وسائل الإنتاج ، و مازالت محور نقاش لم يحسم، رغم ان هذا الجزء من الماركسية هو الأكثر تقبلاً ، لدى الفلاسفة المثاليين ، ورجال الدين ، حيث جاء في توصيات رجال دين كاثوليك ، انه يجب الاستفادة من الماركسية في فهم المجتمع، وذلك في مؤتمر ماذا بقي من الماركسية ، الذي عقد في اسبانيا ، عام 1998 ، لكن رغم ذلك مازالت الفلسفة المادية بشكل عام ، موضع نقاش .

في جوهر المادية التاريخية أن البناء الفوقي للمجتمع هو ناتج البناء التحتي ، حيث أن البناء التحتي للمجتمع هو مجموع علاقات المجتمع الاقتصادية ، والبناء الفوقي هو القوانين والأخلاق والسياسات العامة ، و تعتبر الماركسية أن البناء الفوقي للمجتمع يعكس بنائه التحتي ، فمثلا في المجتمع الرأسمالي تتولد دولة تخدم المصالح الرأسمالية وأحزاب لا تتناقض مع الرأسمالية و تسن القوانين بما يخدم الرأسمالية ، و الجدير ذكره في الابحاث العربية كانت تصل لنتيجة أن رجال الدين يحورون الدين لصالح الطبقة الحاكمة، و يأخذ الماركسيون على الأديان خدمتها لمصالح الطبقة الحاكمة ، ففي العصور الوسطى أستخدم الدين المسيحي الذي يدعو للمحبة والتسامح ، غطاء لما سمي بالحروب الصليبية التي ارتكبت فيها مجازر بحق المسيحين الشرقيين قبل المسلمين، و يرى بعض المفكرين الشيوعيين أن النظام البروليتاري سوف يحمي الأديان من التحريف قبل أن تبدأ بالاضمحلال تلقائياً ، لأن المجتمع الشيوعي يعزل فيه الدين عن الدولة، وحسب آراء

[33] - إريك هوبزباوم، عصر رأس المال، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص211.

الشيوعيين تصبح الدولة ملكا للشعب حيث أن الدولة كذلك تبدأ بالتلاشي، وفق نظام شيوعي متطور، والدين يصبح للدين34.

الاقتصاد السياسي الماركسي هو أحد أركان الماركسية الثلاثة، وكتبه كارل ماركس نتيجة النقد والتأثر بالاقتصادي السياسي الإنجليزي، آدم سميث وكان من أهم اعمال ماركس كتاب رأس المال، حيث يقوم بدراسة التطور الاقتصادي وتطوراته عبر منظور المنطق الجدلي، ويعتبر ماركس ان كل تطور في العلاقات الاقتصادية يخضع لقوانين الديالكتيك، معطياً مثل وحدة صراع المتناقضات في بيئة الاقطاعي والفلاح، التي تستمر لبدء مفعول تحول الكم إلى كيف بالثورة البرجوازية، ومن ثم يتم نفي النفي ليظهر لاحقا العامل ورب العمل. ويعتبر الاقتصاد السياسي أهم ما كتبه كارل ماركس في حياته، ورغم أن الدول العظمى تعتمد تحليل ماركس للأزمات الاقتصادية، إلا أن الاقتصاد السياسي الماركسي لم يطبق إلا في الدول الشيوعية، ويبقى الاقتصاد السياسي الماركسي إحدى المواد التي تدرس بالجامعات، علماً بأن الولايات المتحدة الأمريكية، إثر الأزمات الاقتصادية في بداية القرن العشرين، اتبعت الكينزية لحل المشكلات الاقتصادية35.

تقوم الفلسفة الاشتراكية أساساً على فكرة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لتحقيق ما قد يعجز الأفراد عن القيام به، وللحد من الآثار الضارة التي قد تنشأ عن تزايد التراكم الرأسمالي وتركز الثروة في أيدي مجموعة قليلة من الافراد، ولإيجاد فرص أكثر لتشغيل العمال، والعمل على استقرار الاقتصاد القومي والحد من التقلبات التي يمكن ان تنتابه،

[34] - آرنست مانديل، النظرية اللينينية في التنظيم، ترجمة: كريم داغر، دار الطليعة، بيروت، 1970، ص108.

[35] - للمزيد راجع، فلسفته عن الدين والاثنية، (كارل ماركس، مؤلفات، الطبعة الانجليزية، الجزء الاول ص 439 -442).

ويمكننا أن نلخص الأهداف التي تسعى الحكومة الى تحقيقها من تدخلها في النشاط الاقتصادي بهدفين رئيسيين، وهما:

1- تحقيقه الكفاية في الانتاج

2- تحقيق العدالة في التوزيع

وتحقيق الكفاية ، إنما يكون بأن تعمل الدولة على اتخاذ الاجراءات اللازمة الكفيلة بزيادة الانتاج، ودفع عجلة التقدم إلى الأمام ، لإشباع الحاجات المتزايدة للمجتمع .وتحقيق العدالة إنما يكون بأن تعمل الدولة على ضمان تكافؤ الفرص بين الافراد ، والعمل على توزيع الدخول فيما بينهم بأسلوب يتسم بالعدالة ، بحيث يحصل كل فرد على عائد يتناسب و مساهمته في العملية الانتاجية والاشتراكية ، كانت هدفاً لكثير من الحركات السياسية والاجتماعية في عدد كبير من الدول مثل حزب العمال في بريطانيا والحزب الاشتراكي في فرنسا والنرويج واتحاد الكومنويلث التعاوني في كندا والتنظيمات السياسية في عدد من الدول العربية والحركات الاشتراكية والشيوعية في العديد من الدول الأوروبية والآسيوية .

ومن الجدير بالذكر، ان هناك فرق بين مجتمع يطبق بعض المبادئ الاشتراكية وتتدخل فيه الدولة في النشاط الاقتصادي بالقدر الكافي لتحقيق مثل هذه الاهداف، وبين مجتمع يأخذ بالنظام الاشتراكي كعقيدة واسلوب عمل وطريقة لتسيير النشاط الاقتصادي، ومثل هذا المجتمع الاخير هو الذي نقوم بدراسته هنا ومناقشته.

فالنظام الاشتراكي يتميز بخصائص رئيسية ثلاثة هي:

1- الملكية الجماعية لوسائل الانتاج.

2- التخطيط الاقتصادي.

3- اشباع الحاجات الجماعية.

ويتميز النظام الاشتراكي بعديد من الصفات والمميزات ومنها:

الايديولوجيا الجماعية:

الايديولوجية الاشتراكية هي بدورها أيديولوجية ذات مصادر متعددة، ولكنها تمثل رد فعل للأيديولوجية الرأسمالية، ومرحة تاريخية تالية لها. ففي مواجهة النظام الطبيعي، وجد النظام الجماعي (فكرة العقد الاجتماعي)، ومن هنا العبارة الشهيرة عندما تتغير التنظيمات، يتغير المجتمع. وهي أيديولوجية بدأت رومانسية، ثم تحولت إلى أيديولوجية علمية ومادية، وهذه الأيديولوجية العلمية الاشتراكية هي التي تواجه ايديولوجية الرشادة والعقلانية في النظام الرأسمالي، فهي لا تؤمن بالغيبيات، وتهتم بالقوانين التطورية وتعتمد على الجدلية والمادية في تفسير تطور المجتمع36.

فالتنظيم والعلمانية تقابل الرشادة بهدف تحقيق أكبر كفاءة للنظام، وأخيراً فالاشتراكية تؤسس على الجماعية في مواجهة الفردية فهي تفضل المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية وهي تعارض الليبرالية، وتؤمن بضرورة التدخل وتوجيه النشاط الاقتصادي لصالح المجتمع، وتصحيح الآثار الاجتماعية وأنانية السلوك الفردي.

التوزيع العادل للثروات (المساواة):

(لكل بحسب عمله – لكل بحسب حاجته)، هذا هو الشعار الذي ترفعه الاشتراكية في توزيع الثروات على اسس العدالة والمساواة.

وتعتبر عملية إعادة توزيع الدخل القومي بشكل يحقق العدالة والمساواة في التوزيع من اهم الأسس التي يقوم عليها الوجود الاشتراكي. ولا يقصد بالعدالة والمساواة ان يتقاضى

[36] - د. أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من افلاطون الى ماركس، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص109.

كل فرد نفس النصيب من الدخل القومي، وانما ينال كل فرد نصيبا يتلاءم مع مردوده من الانتاج ومساهمته فيه. فالأشخاص المتساوون في الكفاءة والمهارة والانتاجية سوف ينالون نصيبا متكافئاً.37 ويترتب على ذلك انعدام التفاوت الكبير في الدخول والثروة بين الافراد وطبيعة النظام الاشتراكي على الغاء الملكية الخاصة لا تسمح لفئة من المجتمع أن تقتطع أجزاء هامة من الدخل القومي دون أن تساهم فيه بجهد فعلي. وبذلك يتحول المجتمع إلى طبقة واحدة تعمل ضمن أهداف المجتمع وتتلقى التعويض العادل لقاء مساهمتها في الانتاج.

التخطيط المركزي:

يعتمد النظام الاشتراكي على أسلوب التخطيط المركزي الشامل في الادارة الاقتصادية، نعني بالتخطيط عموماً العمل الواعي للسيطرة على واقع معين وذلك بقصد تغييره في فترة زمنية محددة إلى واقع آخر. وينطوي هذا التعريف على جملة امور أهمها:

إن الواقع الجديد أفضل من الواقع الحالي وأن الأمور لو تركت على غابرها لما تبلور الواقع الجديد في الفترة الزمنية المحددة، وعليه يتطلب التخطيط تحديد الواقع الحالي، ورسم أهداف طموحه والسعي لتحقيق هذه الأهداف عن طريق حصر الموارد المتاحة وتوجيهها توجيهاً واعياً وكفؤاً. ومن هذا المنطلق فالتخطيط علم وفن إذ أنه يقوم على تفهم موضوعي لواقع معين ومحاولة لتغيير هذا الواقع في آن واحد وبما يتفق وطموحات المجتمع أو السلطة السياسية وذلك عن طريق رسم وتنفيذ سياسيات محدده، والتخطيط الاشتراكي هو محاولة جماعية وقومية لتعبئة الموارد الطبيعية والبشرية التي يحوزها

[37] - إريك هوبزباوم، عصر رأس المال، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص125.

الاقتصاد، واستغلالها بطريقة علمية ومنظمة لأجل تحقيق أهداف المجتمع الاشتراكي وتنظيم الانتاج واعادة الانتاج.

وهناك مميزات أخرى يتميز بها النظام الاشتراكية مثل استقرار الاقتصاد القومي كنتيجة للتخطيط الاقتصادي، وكذلك تنمية روح التعاون والمساعدة بين أفراد المجتمع واحساسهم بالمسؤولية الوطنية ومحاولة تحقيق أكبر قدر من الكفاءة والانتاج وعدم الاستغلال.

اهم عيوب النظام الاشتراكي:

هناك العديد من العيوب الكامنة في هذا النظام والتي أسفرت عنها التطبيقات العملية مما أدى إلى انهيار هذا النظام في بعض الدول (خاصة الاتحاد السوفييتي السابق ودول أوروبا الشرقية) ومن أهم هذه العيوب:

ضعف الحوافز الفردية:

على الرغم من أن النظام الاشتراكي يعتمد على مجموعة من الحوافز المادية والمعنوية التي تشجع العمال على الانتاج، إلا ان هذه الحوافز لا ترتفع في قوتها إلى درجة حافز الربح في النظام الرأسمالي، ومن ثم فإن ذلك قد يؤدي إلى نوع من التراخي من جانب بعض المسئولين أو المشرفين على حسن إدارة المشروع.

المركزية المتشددة:

كذلك نجد أنه في النظام الاشتراكي، حيث تتجمع سلطة اتخاذ القرارات في أيدي مجموعة قليلة من المخططين، لذلك فإن أي قرار خاطئ تصدره مثل هذه السلطة يمكن أن يكون له آثار سيئة على المجتمع كله، في حين أنه في النظام الرأسمالي نجد أن إتخاذ أي منتج لقرار خاطئ لن يكون له نفس الآثار السيئة من حيث شمولها، كما أن المنتج وحده هو الذي سوف يتحمل نتيجة هذا القرار.

البيروقراطية والتعقيدات الادارية:

(الروتين) هو من هم ما يتعرض له النظام الاشتراكي من عيوب، ففي هذا النظام نجد الدولة تقوم، سواء مباشرة أو بطريق غير مباشر، بإدارة المشروعات المختلفة في المجتمع والاشراف عليها ومراقبتها، وهذا من شأنه ان يتطلب وجود جهاز إداري ضخم، ووجود نظام للمراقبة الدقيقة والمتابعة المستمرة، وهذا يؤدي بدوره إلى ارتفاع تكاليف الانتاج من ناحية، وإلى تعطيل الكثير من الاجراءات من ناحية أخرى.

إن المشكلة الأساسية في تطبيق المبادئ الاشتراكية ترجع في نظرنا إلى اهمال العوامل الديالكتيكية في تفسير طريقة الانتاج الاشتراكي، أو على الأقل في التطبيق الديالكتيكي غير الواعي، وخاصة في مرحلة التطور والنمو التاريخي لقوى الانتاج فيما بعد الرأسمالية، فالاشتراكية العلمية قد نبعت وتطورت من المتناقضات الرأسمالية باعتبارها عائقاً أمام نمو القوى الانتاجية، ومن ثم فإن التغلب عليها لا يتم إلا بإلغائها، وهذا يعني أن تحل محل علاقات الانتاج الرأسمالي وبطريقة ثورية -علاقات الانتاج الاشتراكي، فطريقة الانتاج الاشتراكي تمثل الحل النهائي للمتناقضات الرأسمالية، ولكن هذا لا يمنع طبقا للمنطق الديالكتيكي أن تبرز متناقضات على مستوى الطريقة الجديدة من خلال التطبيق والأداء، وإذا كانت طريقة الانتاج الرأسمالي تحاول أن تتخلص من تناقضاتها عن طريق تعميقها أو الوصول بها إلى حدها الأقصى (كالتحول من نطاق المنافسة إلى الاحتكار)، فعلى العكس من ذلك فإن حل المتناقضات الاشتراكية يتم عن طريق التضييق من نطاقها أو الوصول بها إلى حدها الأدنى.

يتضح من خلال عرضنا لموضوع البحث ان جوهر الاشتراكية اقتصادي ويتعلق بملكية وسائل الانتاج وباتخاذ قرارات استعمال هذه الوسائل وكيفية توزيع الناتج القومي المحقق من هذا الاستعمال.

ونتج عن التطبيق العملي لمجموعة المبادئ التي يقوم عليها النظام الاشتراكي العديد من المزايا والعيوب التي تم عرضها كذلك في هذا البحث ومن هذه المزايا المساواة والعدل في توزيع الدخل القومي، والتخطيط المركزي القائم على تصورات مستقبلية وخطط مدروسة بعناية ودقة، وتبين كذلك ان النظام الاشتراكي يشوبه العديد من العيوب التي اتضحت بشكل لافت اثناء التطبيق العملي لهذا النظام ومن هذه العيوب الروتين والمركزية المتشددة وضعف نظام الحوافز الفردية.

المعالم المميزة

للمادية الفلسفية الماركسية

في العصور الغابرة كان الديالكتيك فن التوصل إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات في مجادلة الغريم والتغلب على هذه التناقضات، كان ثمة فلاسفة في العصور القديمة اعتقدوا ان كشف التناقضات في الفكرة وتصادم الافكار المتناقضة كان أفضل وسيلة للتوصل إلى الحقيقة، هذه الطريقة الديالكتيكية في الفكر، امتدت فيما بعد إلى الظواهر الطبيعية، وتطورت إلى الاسلوب الديالكتيكي لفهم الطبيعة، الاسلوب الذي يعتبر الظواهر الطبيعية في حركة دائمة وتطرأ عليها تغييرات دائمة، ويعتبر تطور الطبيعة نتاجا لتطور الظروف في الطبيعة نتيجة التفاعل المتبادل بين قوى الطبيعة المتضادة، إن الديالكتيك في جوهره هو النقيض المباشر للميتافيزيق38.

أولاً: -المعالم الاساسية للأسلوب الديالكتيكي الماركسي: وهي كما يلي،

أ) على العكس من الميتافيزيق، لا يعتبر الديالكتيك الطبيعة تراكما عرضيا من الاشياء، أو الظواهر، لا ترتبط احداها بالأخرى، أو منعزلة ومستقلة احداها عن الاخرى، بل يعتبرها كيانا كليا مرتبطا ارتباطا لا ينفصم تكون فيه الاشياء والظواهر مرتبطة ارتباطا عضويا وتعتمد احداها على الاخرى وتقرر احداها الاخرى.

ب) وعليه فان الاسلوب الديالكتيكي يعتبر انه لا يمكن فهم اية ظاهرة طبيعية إذا اخذت بذاتها، منعزلة عن الظواهر المحيطة بها، إلى حد ان اية ظاهرة في اي مجال من الطبيعة قد تصبح عديمة المعنى لنا إذا لم تدرس بالترابط مع الظروف المحيطة بها، بل بالانفصال

[38] - إريك هوبزباوم، عصر التطرفات، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص98.

عنها، وانه على العكس من ذلك يمكن تفهم اية ظاهرة وتوضيحها إذا درست في ارتباطها الذي لا تنفصم عراه مع الظواهر المحيطة بها، كظاهرة تقررها الظروف والظواهر المحيطة بها.

ج) على العكس من الميتافيزيق، يعتبر الديالكتيك ان الطبيعة ليست في حالة سكون وعدم حركة وجمود وعدم تغير، بل في حالة حركة دائمة وتغير مستمر، حالة تجدد وتطور مستمرين، حيث ينشأ شيء ما جديد ومتطور على الدوام وشيء متفسخ وزائل على الدوام39.

وعليه فان الاسلوب الديالكتيكي يتطلب دراسة الظواهر ليس فقط من وجهة نظر علاقاتها المتبادلة واعتماد بعضها على البعض، بل كذلك من وجهة نظر حركتها وتغيرها وتطورها، من وجهة نظر نشوئها وزوالها.

إن الاسلوب الديالكتيكي يعتبر ذا اهمية اساسية ليس ذلك الذي يبدو في اللحظة الراهنة دائم الوجود مع انه قد بدأ فعلا في الزوال، بل ذلك الذي ينشأ ويتطور، حتى لو كان يبدو في اللحظة الراهنة غير دائم الوجود، لان الاسلوب الديالكتيكي لا يعتبر شيئا لا يقهر الا ذلك الناشئ والدائم التطور.

يقول إنجلز: (الطبيعة كلها من أصغر الاشياء إلى اكبرها، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيستا إلى الانسان، هي في حالة دائمة من النشوء والزوال، في حالة تغير متواصل، في حالة حركة وتغير لا يتوقفان)40. وعليه يقول إنجلز ان الديالكتيك (يأخذ الاشياء

[39] - بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2002، ص43.

[40] - ف. إنجلز، ديالكتيك الطبيعة، موسكو، مطبعة التقدم، 1974، ص13.

وصورها المحسوسة بالجوهر في ترابطها المتبادل، في تسلسلها، في حركتها، في نشوئها وفي اختفائها)41.

د) على العكس من الميتافيزيق، لا يعتبر الديالكتيك عملية التطور انها عملية نمو بسيطة، حيث لا تتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، بل على انها تطور يجتاز من تحولات كمية تافهة غير محسوسة إلى تحولات اساسية مكشوفة، إلى تحولات كيفية، يعتبرها تطورا لا تحدث التغيرات الكيفية فيه بصورة تدريجية، بل بصورة سريعة ومفاجئة، تتخذ شكل طفرة من حالة إلى حالة اخرى، لا تحدث بصورة عرضية بل نتيجة طبيعية لتراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدريجية. وعليه فان الاسلوب الديالكتيكي يعتبر ان عملية التطور يجب تفهمها ليس كحركة في دائرة، ليس كتكرار بسيط لما كان قد حدث فعلا، بل كحركة إلى امام والى الاعلى، كتحول من حالة كيفية قديمة إلى حالة كيفية جديدة، كتطور من البسيط إلى المركب، من الادنى إلى الاعلى.

يقول إنجلز: (ان الطبيعة اختبار الديالكتيك، ويجب ان يقال لصالح العلم الطبيعي الحديث انه قد زودنا بمواد غنية جدا ومطردة الازدياد يوميا لهذا الاختبار، انه اثبت بهذا ان عملية الطبيعة بالتحليل الاخير ديالكتيكية وليست ميتافيزيقية، على انها لا تتحرك في دائرة ازلية الانسجام تتكرر على الدوام، بل تجتاز غبر تأريخ حقيقي. هنا يجب ان نذكر بالأساس داروين الذي وجه ضربة شديدة للفكر الميتافيزيقي عن الطبيعة ببرهانه على ان العالم العضوي المعاصر، النبات والحيوان، وعليه كذلك الانسان، كله نتاج عملية تطور

[41] - نفس المصدر، ص14.

كانت في تقدم ملايين السنين) 42. ويقول إنجلز في سياق وصفه التطور الديالكتيكي كتحول من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية:

(في الفيزياء ... يشكل كل تغير تحولا من الكمية إلى الكيفية، نتيجة لتغير كمي من شكل معين من الحركة، اما ان تكون كامنة في الجسم، أو موجهة له. فعلى سبيل المثال، ان درجة حرارة الماء ليس لها في البداية تأثير على الحالة السائلة، ولكن حين ترتفع درجة حرارة الماء السائل أو تنخفض، تحل لحظة حيث تتغير هذه الحالة من التماسك وينقلب الماء إلى بخار في الحالة الاولى والى ثلج في الحالة الثانية ... يلزم حد أدنى من التيار ليجعل سلك البلاتينيوم يتوهج. كل معدن له درجة حرارة انصهار، كل سائل له درجة حرارة انجماد ودرجة غليان معينة تحت ضغط جوي معين، وبقدر ما نستطيع بالوسائل المتوفرة تحت تصرفنا بلوغ درجات الحرارة المطلوبة. واخيرا، كل غاز له النقطة الحرجة التي عندها، تحت الضغط والتبريد المناسب، يمكن تحويله إلى حالة السيولة. ان ما يعرف بالدرجات الثابتة في الفيزياء (الدرجة التي تتحول بها حالة معينة إلى حالة اخرى) هي في اغلب الاحيان تعبير عن النقاط العقدية التي يؤدي (التغيير) الكمي فيها، زيادة أو نقصان الحركة إلى تغير كيفي في حالة الجسم المعين، تتحول نتيجة لها الكمية إلى كيفية)43. منتقلا إلى الكيمياء يواصل إنجلز:

(يمكن تسمية الكيمياء علم التغيرات الكيفية التي تحدث في الاجسام نتيجة لتغيرات التركيب الكمي. كان هذا معلوما لدى هيجل ... خذوا مثلا الاكسيجين، إذا احتوت الجزيئة على ثلاث ذرات بدلا من ذرتين في الجزيئة الاعتيادية، نحصل على الاوزون وهو

---

[42] - ف. إنجلز، ضد دوهرينغ-ثورة السيد أوجين دوهرينغ في العلوم، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، (د.ت)، ص25.

[43] - ف. إنجلز، ديالكتيك الطبيعة، مصدر سابق، 29.

جسم متميز جدا في الرائحة والتفاعل عن الاكسيجين العادي. وماذا يمكن القول عن الخواص المختلفة التي يتحد فيها الاكسيجين مع النيتروجين أو الكبريت وكل مركب منها يشكل جسما مختلفا كيفيا عن الاجسام الاخرى؟)44. وأخيرا، لدى انتقاد دوهرينغ الذي وبخ هيجل عن كل كفاءاته ولكنه اختلس منه مقولته المعروفة بان الانتقال من العالم غير المحسوس إلى العالم المحسوس، من مملكة المادة غير العضوية إلى مملكة الحياة العضوية، هو طفرة جديدة، يقول إنجلز:

(هذا هو بالضبط خط قياس العلاقات الهيجلية الحرجة التي فيها، في نقاط حرجة معينة، تؤدي الزيادة أو النقصان الكمي البحت إلى طفرة كيفية، فمثلا، في حالة الماء الذي يسخن أو يبرد، حيث تشكل نقطة الغليان ونقطة الانجماد النقطتان اللتان فيها، تحت ضغط جوي اعتيادي، الطفرة إلى حالة تكتلية جديدة، والتي فيها نتيجة لذلك تتحول الكمية إلى كيفية)45.

هـ) على العكس من الميتافيزيقية تعتبر الديالكتيكية ان التناقضات الداخلية ملازمة في جميع الاشياء والظواهر في الطبيعة، لأنها جميعاً تحتوي على جانبيها السلبي والايجابي، جانبيها الماضي والمستقبل، شيء زائل وشيء متطور، وان الصراع بين هذين النقيضين، الصراع بين القديم والجديد، بين ما هو زائل وما هو مولود، بين ما يجري اختفاؤه وما يجري تطوره، يشكل المحتوى الداخلي لعملية التطور، المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. وعليه فإن الأسلوب الديالكتيكي يعتبر أن عملية التطور من الادنى إلى الاعلى لا يحدث بصورة كشف منسجم للظواهر، بل بصورة كشف عن التناقضات الملازمة في الاشياء والظواهر، بصورة "صراع" الميول المتناقضة التي تعمل على اساس هذه

---

[44] - نفس المصدر، ص31.

[45] - ف. إنجلز، ضد دوهرينغ، مصدر سابق، ص27.

التناقضات. يقول لينين: (ان الديالكتيك بمعناه الاعتيادي هو دراسة التناقضات في جوهر الاشياء بالذات)46. وأكثر من ذلك:(ان التطور هو صراع الاضداد)47.

هذه باختصار مبادئ ومعالم الاسلوب الديالكتيكي الماركسي، فمن السهل ان نفهم عظم اهمية امتداد مبادئ الاسلوب الديالكتيكي على دراسة الحياة الاجتماعية وتأريخ المجتمع، وعظم اهمية تطبيق هذه المبادئ على تاريخ المجتمع وعلى الانشطة العملية لحزب البروليتاريا، إذا لم تكن ثمة ظواهر منعزلة في العالم، اذا كانت جميع الظواهر متبادلة الاتصال ومتبادلة الاعتماد، فمن الواضح ان كل نظام اجتماعي وكل حركة اجتماعية في التاريخ لا يجب تثمينها من وجهة نظر (العدل الازلي) أو اية فكرة اخرى مسبقة، كما يفعل المؤرخون في احيان كثيرة، بل من وجهة نظر الظروف التي انشأت ذلك النظام أو تلك الحركة الاجتماعية والتي ترتبط بها، يكون نظام العبودية عديم المعنى، وغير طبيعي في الظروف الحديثة، الا انه في ظروف تحلل النظام المشاعي البدائي، يكون نظام العبودية ظاهرة مفهومة تماما وطبيعية نظرا إلى انه يمثل تقدما بالنسبة لنظام المشاعية البدائية.

ان المطالبة بجمهورية برجوازية ديمقراطية حين كانت توجد القيصرية والمجتمع البرجوازي، كما، يمكننا القول، في روسيا سنة 1905، كانت مطالبة مفهومة وصحيحة وثورية، اذ ان الجمهورية البرجوازية في ذلك العهد كانت تعني خطوة إلى امام. اما في ظروف الاتحاد السوفييتي، تكون المطالبة بجمهورية ديمقراطية برجوازية عديمة المعنى ومضادة للثورة لان الجمهورية البرجوازية تكون خطوة تراجعية بالقياس إلى الجمهورية السوفييتية. فكل شيء يعتمد على الظروف والزمان والمكان.

[46] - لينين، ملاحظات فلسفية، موسكو، مطبعة التقدم، 1972، ص 263.

[47] - لينين، مختارات، م 11، موسكو، مطبعة التقدم، 1974، ص 81 -82.

من الواضح انه بدون النهج التاريخي تجاه الظواهر الاجتماعية يصبح وجود وتطور علم الاجتماع مستحيلا، اذ ان نهجا كهذا فقط يقي علم الاجتماع من ان يصبح غابة من الاحداث الطارئة وجمعا من أكثر الاخطاء حماقة، وأكثر من ذلك، إذا كان العالم في حالة حركة دائمة وتطور مستمر، إذا كان زوال القديم ونشوء الجديد قانونا للتطور، فمن الجلي الواضح انه لا يمكن ان يوجد نظام اجتماعي (لا يتغير) أو تكون ثمة (مبادئ ازلية) للملكية الخاصة والاستغلال وتكون (افكار ازلية) لخضوع الفلاح للملاك، أو العامل للرأسمالي، وعليه يمكن احلال المجتمع الاشتراكي محل المجتمع الرأسمالي، بالضبط كما كان بالإمكان في عهد النظام الاقطاعي احلال النظام الرأسمالي محل النظام الاقطاعي.

وعليه يجب الا نوجه اتجاهاتنا على طبقات المجتمع التي لم تعد تتطور، رغم انها تشكل في الحال الحاضر القوة السائدة، بل إلى الطبقات التي تتطور ولها المستقبل امامها، حتى لو لم تكن في الحال الحاضر تشكل القوة السائدة، ففي فترة الصراع بين الماركسيين والناروديين (الشعبيين)، كانت البروليتاريا الروسية تؤلف اقلية ضئيلة من السكان، بينما كان الفلاحون يشكلون الاغلبية الساحقة من السكان، الا ان البروليتاريا كانت تتطور كطبقة، بينما كان الفلاحون كطبقة في حالة تفكك، ولان البروليتاريا فقط كانت متطورة كطبقة وجه الماركسيون اتجاهاتهم إلى البروليتاريا، ولم يكن الماركسيون على خطأ لان البروليتاريا كما نعلم نمت بالتالي من قوة ضئيلة إلى قوة تاريخية وسياسية من الدرجة الأولى، وعليه، لكيلا يخطئ المرء في السياسة، عليه ان ينظر إلى الامام لا إلى الوراء، وأكثر من ذلك، إذا كان الانتقال من التغيرات الكمية البطيئة إلى تغيرات كيفية سريعة مباشرة قانونا للتطور، فان من الواضح الجلي ان الثورات التي تعلنها الطبقات الخاضعة للاستغلال هي ظاهرة طبيعية وحتمية، وعليه فان الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وتحرير الطبقة العاملة

من نير الرأسمالية لا يمكن تحقيقه بتغيرات بطيئة، بالإصلاحات، بـل بتغيـير كيفـي للنظـام الرأسمالي، بالثورة، وعليه لكيلا يخطئ المرء في السياسة، عليـه ان يكـون ثوريـا لا اصـلاحيا، وأكثر، إذا كان التطور يجري عن طريق كشف التناقضات الداخلية، عن طريق التصادم بين القوى المضادة على اساس هذه التناقضات ومن اجل التغلب عـلى هـذه التناقـضات، فـان من الجلي الواضح ان الصراع الطبقي للبروليتاريا ظاهرة طبيعية جدا وحتمية.

وعليه يجب الا نستر تناقضات النظام الرأسـمالي بـل ان نكـشفها ونزيـل القنـاع عنهـا، علينا الا نحاول وقف الصراع الطبقي بل ان نواصله حتى نهايته، وعليه، لكيلا يخطئ المـرء في الـسياسة، عليـه ان يتبـع سياسـة طبقيـة بروليتاريـة لا تـساومية، لا سياسـة اصـلاحية للانـسجام بـين مـصالح البروليتاريـا ومـصالح البرجوازيـة، لا سياسـة الاصـلاحيين في (نمـو الرأسمالية إلى الاشتراكية). هذا هو الاسلوب الديالكتيكي الماركسي لدى تطبيقه على الحيـاة الاجتماعية، على تاريخ المجتمع. امـا الماديـة الفلـسفية الماركـسية، فهـي في الاسـاس الـضد المباشر للمثالية الفلسفية.

ثانياً: -المعالم الاساسية للمادية الفلسفية الماركسية: وهي كالاتي:

أ) على العكس من المثالية التي تعتبر العالم تجسيدا لفكرة مطلقـة، لـروح كونيـة، للـوعي، تعتبر مادية ماركس الفلسفية ان العالم بذات طبيعته، مادة. وان الظواهر المتعددة الاوجه للعالم تؤلف اشكالا مختلفة لمادة في حركة. وان الترابط المتبادل والاعتماد المتبادل للظواهر الذي يحققه الاسلوب الديالكتيكي، هو قانون تطور المادة المتحركة. وان العالم يتطور وفقـا لقوانين حركة المادة بلا حاجة إلى روح كونية.

يقول إنجلز (ان النظرية المادية العالمية هي ببساطة إدراك الطبيعة كما هي، بدون اي تحفظ)48

لدى التحدث عن وجهات النظر المادية للفيلسوف القديم هرقليطس الذي اعتبر ان (العالم، الكل في واحد، لم يخلقه اي إله أو اي انسان، بل انه كائن وسيبقى كائنا إلى الابد، يندلع اندلاعا منتظما ويخبو بانتظام) علق لينين قائلا (عرض جيد جدا لبدايات المادية الديالكتيكية)49.

ب) على العكس من المثالية التي تؤكد على ان عقلنا وحده موجود حقا، وان العالم المادي، الوجود، الطبيعة، لا توجد الا في عقلنا، في احساساتنا وافكارنا وادراكنا، تعتبر المادية الفلسفية الماركسية ان المادة، الطبيعة، الوجود، هي حقائق موضوعية قائمة خارج عقلنا ومستقلة عنه، ان المادة هي الاساس نظرا لأنها مصدر احساساتنا وافكارنا وادراكنا، وان العقل ثانوي واشتقاقي نظرا إلى انه انعكاس للمادة، انعكاس للوجود، وان الفكر هو نتاج للمادة التي بلغت في تطورها درجة عالية من الاكتمال، هي المخ، وان المخ هو عضو التفكير، وانه بناء على ذلك لا يستطيع المرء أن يفصل الفكر عن المادة بدون أن يرتكب خطأً فاحشاً.

يقول أنجلز (ان مسألة العلاقة بين التفكير والوجود، العلاقة بين الروح والطبيعة، هي المسألة الكبرى للفلسفة بكاملها ... ان الاجوبة التي اعطاها الفلاسفة لهذه المسألة تفصلهم إلى معسكرين عظيمين، اولئك الذين أكدوا على اولوية الروح على الطبيعة ... معسكر المثالية. والاخرون الذين اعتبروا الطبيعة اولية يعودون إلى شتى مدارس

---

48 - ف. إنجلز، ديالكتيك الطبيعة، موسكو، مطبعة التقدم، 1974م، ص41.

49 - لينين، ملاحظات فلسفية، موسكو، مطبعة التقدم، 1972، ص 318.

المادية)50. وأكثر (ان العالم المادي الملموس حسيا الذي ننتمي نحن اليه، هو الحقيقة الوحيدة ... ان وعينا وتفكيرنا، مهما قد يبدو من الحساسية القصوى، هو نتاج للمادة، العضو الجسدي، الدماغ. ان المادة ليست نتاجا للفكر بل ان الفكرة ذاتها ليست سوى اعلى نتاج للمادة)51.

وفيما يتعلق بفصل الفكر عن المادة المفكرة يقول ماركس:

(من المستحيل فصل الفكر عن المادة المفكرة. ان المادة هي الذات لجميع التغيرات)52.

يقول لينين في وصفه الفلسفة المادية الماركسية:

(ان المادية عموما تميز الوجود الحقيقي الموضوعي (المادة) باعتباره مستقلا عن الوعي، والاحساس والتجربة ... ليس الوعي سوى انعكاس الوجود، في أحسن الاحوال، بما يقرب من الانعكاس الصحيح (المناسب، الدقيق، بصورة مثلى) للوجود)53.

ويقول:

(أ) ان المادة هي تلك التي بعملها على اعضائنا الحسية تنتج الإحساس، المادة هي الحقيقة الموضوعية المعطاة لنا بالإحساس ... ان المادة، الطبيعة، الوجود، الجسم الطبيعي – هي الاساس، والروح، الوعي، الاحساس، الكيان النفسي – هي الثانوية54.

(ب) ان صورة العالم هي الصورة التي تبين كيف تتحرك المادة، وكيف تفكر المادة55.

[50] - ماركس، إنجلز، مختارات، م 1، ص 430 -431.
[51] - نفس المصدر ص 435.
[52] - المصدر السابق، ص 397.
[53] - لينين، المختارات، م 11، ص 377.
[54] - نفس المصدر، ص 27 -28.
[55] - نفس المصدر، ص402.

(ج) ان الدماغ هو عضو التفكير56

(د) على العكس من المثالية التي تنكر امكانية معرفة العالم وقوانينه، والتي لا تعتقد بموثوقية معرفتنا، ولا تميز الحقيقة الموضوعية وتعتبر ان العالم سر مليء (بأشياء بذاتها) لن يستطيع العلم معرفتها، تعتبر المادية الفلسفية الماركسية ان العالم وقوانينه قابلة للعلم كليا وان علمنا لقوانين الطبيعة، بعد اختباره بالتجربة والتطبيق، هو علم موثوق له صحة الحقيقة الموضوعية، وانه لا يوجد اي شيء في العالم لا يمكن معرفته، بل توجد فقط اشياء ما زالت غير معروفة، ولكنها سوف يكشف عنها وتجري معرفتها بمجهود العلم والتطبيق.

في معرض نقد مقولة (كانت) ومثاليين آخرين، بأن العالم لا يمكن معرفته وأنه توجد (أشياء بذاتها) لا يمكن معرفتها، ودفاعه عن المقولة المادية الشائعة بان علمنا هو علم موثوق يقول إنجلز (ان أفضل دحض لهذا ولكافة الفلسفات المتعصبة الاخرى هو التطبيق، اي التجربة والصناعة. إذا استطعنا اثبات صحة فكرتنا عن عملية طبيعية بان نصنعها بأنفسنا، ان نخرجها إلى الوجود خارج ظروفها واستعمالها لأغراضنا ضمن هذه العملية، فهذا يعني نهايةُ الشيء بذاتهُ الكانتي. ان المواد الكيمياوية المنتجة في اجسام النباتات والحيوانات بقيت مثل هذه (الاشياء بذاتها) إلى ان بدأت الكيمياء العضوية بإنتاجها الواحدة بعد الاخرى حيث أصبح (الشيء بذاته) شيئا لنا.

بقي نظام كوبرنيك الشمسي مجرد نظرية لمدة ثلاثمائة سنة مع مائة أو ألف أو عشرة الاف فرصة إلى واحد لصالحه، ولكنه مع ذلك بقي دائما كنظرية الا انه حين قام ليفريير، بواسطة المعلومات المتوفرة من هذا النظام، ليس بالتوصل إلى ضرورة وجود كوكب غير

[56] - نفس المصدر، ص 214.

معروف بل كذلك تمكن من حساب الموقع في السماء الذي يجب بالضرورة ان يحتله هـذا الكوكب، وحين وجد غال هذا الكوكب فعلا كان ذلك برهانا على نظام كوبرنيك)57

قال لينين في سياق اتهام بوغدانوف وبازاروف ويوسكفيتش واخرين مـن اتبـاع ايمانيـة باخ، وفي الدفاع عن المقولة المادية المعروفة بـان معرفتنـا العلميـة لقـوانين الطبيعـة هـي معرفة موثوقة، وان قوانين العلم تمثـل حقيقـة موضـوعية، (ان الايمانيـة المعـاصرة لا تنبـذ العلم بتاتا، فكـل مـا ترفـضه هـو (الادعـاءات المبـالغ فيهـا) للعلـم، اي الادعـاء بالحقيقـة الموضوعية. إذا كانت الحقيقة الموضوعية موجودة (كما يتصور المـاديون)، إذا كـان العلـم الطبيعي الذي يعكس العالم الخارجي في التجربة الانسانية هو وحده القادر عـلى اعطائنـا الحقيقة الموضوعية، فان ذلك يدحض الايمانية كلها دحضاً مطلقاً)58.

من السهل ان يفهم المرء عظم اهمية توسيع مبادئ المادية الفلسفية إلى دراسة الحياة الاجتماعية، تاريخ المجتمع، وعظم اهمية تطبيق هذه المبادئ على تـاريخ المجتمـع وعـلى النشاطات العملية لحزب البروليتاريا. إذا كانت الروابط بين الظواهر الطبيعيـة واعتمادهـا المتبادل قوانين تطور الطبيعة، فذلك يؤدي ايضاً إلى ان الترابط والاعتماد المتبـادل لظـواهر الحياة الاجتماعية هي قوانين تطور المجتمـع وليـست اشـياء عرضـية، وعليـه فـان الحيـاة الاجتماعية، تأريخ المجتمع، لا يبقـى مجموعـة (احـداث طارئـة) بـل يـصبح تـأريخ تطـور المجتمع وفقا لقوانين عادية، وتصبح دراسة تـاريخ المجتمـع علـما، ولهـذا فـان النـشاطات العملية لحزب البروليتاريا يجب الا تقوم على اساس الرغبات الطيبـة لأشـخاص بـارزين، لا على ما يمليه العقل أو الاخلاق السامية، بل على قوانين تطور المجتمع وعـلى دراسـة هـذه القوانين.

---

[57] - كارل ماركس، مختارات، م 1، ص 432 -433.

[58] - لينين، مختارات، م 11، ص 188.

ثم، إذا كان العالم قابلاً للمعرفة وكانت معرفتنا لقوانين تطور الطبيعة معرفة موثوقة، لها صحة الحقيقة الموضوعية، ينجم عن هذا ان الحياة الاجتماعية، تطور المجتمع، هو الاخر قابل للمعرفة وان المعلومات العلمية بخصوص قوانين تطور المجتمع معلومات موثوقة لها صحة الحقائق الموضوعية، وعليه يمكن ان يصبح علم تاريخ المجتمع، رغم تعقد ظواهر الحياة الاجتماعية، علما دقيقا لنقل مثل علم الاحياء، علماً قادراً على الاستفادة من قوانين تطور المجتمع للأغراض العملية.

لذا كان على حزب البروليتاريا الا يتبع في نشاطاته العملية الحوافز العرضية، بل يتبع قوانين تطور المجتمع وبالاستدلال العملي من هذه القوانين، وعليه فان الاشتراكية تتحول من حلم بمستقبل أفضل للإنسانية إلى علم، وهكذا فان الارتباط بين العلم والنشاطات العملية، بين النظرية والتطبيق، ووحدتهما، يجب ان يكون النجم الموجه لحزب البروليتاريا.

ثم، إذا كانت الطبيعة، وهي العالم المادي، هي الاساس، وان العقل، الفكر، ثانوي، اشتقاقي، إذا كان العالم المادي يمثل الحقيقة الموضوعية القائمة بالاستقلال عن الفكر الانساني، بينما يكون الفكر انعكاسا للحقيقة الموضوعية، ينجم عن ذلك ان حياة المجتمع المادية، كيانه، هو الاخر اساسي وان الحياة الروحية ثانوية، اشتقاقية، وان حياة المجتمع المادية هي حقيقة موضوعية قائمة بالاستقلال عن ارادة الانسان، وان الحياة الروحية للمجتمع هي انعكاس للحقيقة الموضوعية، انعكاس للوجود.

وعليه، فان مصدر تكوين حياة المجتمع الروحية، أصل الآراء الاجتماعية، النظريات الاجتماعية، الآراء السياسية والمؤسسات السياسية يجب الا نبحث عنها في الآراء أو النظريات أو وجهات نظر المؤسسات السياسية ذاتها، بل في ظروف الحياة المادية

للمجتمع، في الوجـود الاجتماعـي الـذي تـشكل الآراء والنظريـات ووجهـات النظـر الـخ... انعكاسا لها.

ولذا، إذا لاحظنا في فترات مختلفـة مـن تـاريخ المجتمـع آراء ونظريـات ووجهـات نظـر ومؤسسات سياسية، إذا واجهنا في ظل النظام العبـودي بعـض الآراء والنظريـات ووجهـات النظر والمؤسسات السياسية، وفي ظل الاقطاعيـة غيرهـا وفي ظـل الرأسـمالية غيرهـا ايـضاً، فيجـب الا نفـسر ذلـك بـطبيعة أو خـواص الآراء والنظريـات ووجهـات النظـر الـسياسية والمؤسسات السياسية ذاتها، بل بـالظروف المختلفـة للحيـاة الماديـة للمجتمـع في الفـترات المختلفة من التطور الاجتماعي، فأيّاً يكون وجود المجتمع، أيّاً تكون ظروف الحيـاة الماديـة للمجتمع، هكذا تكون اراء ونظريات ووجهات النظر السياسية والمؤسسات السياسية لذلك المجتمع، يقول ماركس بهذا الصدد:(ليس وعي الانسان ما يقرر وجوده، بل، على العكـس، وجوده المادي هو الذي يقرر وعيه)59.

وعليه، لكيلا يخطئ حزب البروليتاريا في سياسته، لكيلا يجد حزب البروليتاريـا نفـسه في وضع الحالم التائه، الا يؤسس نشاطاته على مبادئ العقل البشري المجردة، بل على الظروف الحقيقية لحياة المجتمع المادية باعتبارها المقررة الحقيقية لتطور الحياة المادية للمجتمع.

إن سقوط الطوبائيين، بمن فيهم النارودنيين (الشعبيين)، الفوضويين والاشـتراكيين الثـوريين، يرجع، ضمن امور اخرى، إلى واقع انهم لم يميزوا الدور الاسـاسي الـذي تلعبـه ظـروف الحيـاة المادية للمجتمع في تطـور المجتمـع، وانغمارهـم في المثاليـة، إلى انهـم لم يؤسـسوا نـشاطاتهم العمليــة إلى حاجــات تطــور الحيــاة الماديــة للمجتمــع، بــل، بالاســتقلال عــن وبــالرغم

[59] - كارل ماركس، مختارات، م 1، ص 356.

من هذه الحاجات، على (الخطط المثالية) وعلى (المشاريع الشاملة) بالانفصال عن الحياة الحقيقية للمجتمع[60].

ان قوة الماركسية اللينينية وحيويتها تكمن في واقع انها تبني نشاطاتها العملية على اساس حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع ولن تعزل نفسها عن الحياة الحقيقية للمجتمع، الا انه لا ينجم عن كلام ماركس ان الآراء والنظريات الاجتماعية، ووجهات النظر السياسية والمؤسسات السياسية لا اهمية لها في حياة المجتمع ولا تؤثر تأثيرا متبادلا على الوجود الاجتماعي، على تطور الظروف المادية لحياة المجتمع، كنا نتحدث لحد الان عن أصل الآراء والنظريات الاجتماعية ووجهات النظر السياسية والمؤسسات السياسية، عن الظروف التي تنشا منها، عن واقع ان الحياة الروحية للمجتمع هي انعكاس لظروف الحياة المادية، اما بخصوص اهمية الآراء الاجتماعية والنظريات ووجهات النظر السياسية والمؤسسات السياسية، بخصوص دورها في التاريخ، فان المادية التاريخية، بعيدا عن انكارها، تؤكد على دور وأهمية هذه العوامل في حياة المجتمع، في تأريخه.

هناك انواع مختلفة من الآراء والنظريات الاجتماعية، ثمة اراء ونظريات قد تجاوزت عهدها وهي تخدم مصالح قوى المجتمع المحتضرة. ان اهميتها تكمن في واقع انها تعيق التطور، تعيق تقدم المجتمع، ثم ثمة اراء ونظريات جديدة متقدمة تخدم مصالح قوى المجتمع المتقدمة. وتكمن اهميتها في واقع انها تسهل التطور، تسهل تقدم المجتمع، وان اهميتها أعظم كلما كان عكسها لحاجات تطور حياة المجتمع المادية أكثر دقة.

إن الآراء والنظريات الجديدة لا تنشأ الا بعد أن يكون تطور حياة المجتمع المادية قد وضع مهام جديدة امام المجتمع، إلا إنها ما أن تنشأ إلا وتصبح أشد القوى التي تسهل

---

[60] - سلامة كليلة، مشكلات الماركسية في الوطن العربي، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2003، ص127.

تنفيذ المهام الجديدة التي خلقها تطور حياة المجتمع المادية، قوة تسهل تقدم المجتمع، هنا بالضبط تظهر نفسها الأهمية الهائلة لتنظيم وتحريك وتحويل الآراء والنظريات الجديدة ووجهات النظر الجديدة والمؤسسات السياسية الجديدة، إن الآراء والنظريات الجديدة تنشأ بالضبط لأنها ضرورية للمجتمع، لأن من المستحيل تنفيذ المهام الملحة لتطور حياة المجتمع المادية بدون نشاطها التنظيمي والتحريكي والتحويلي، ولدى نشوء الآراء الاجتماعية الجديدة عن المهام الجديدة التي يتطلبها تطور حياة المجتمع المادية، فإنها تشق طريقها وتصبح ملكا للجماهير، تحركهم وتنظمهم ضد قوى المجتمع المحتضرة، وبهذا تسهل اسقاط هذه القوى التي تعيق تطور حياة المجتمع المادية61.

وهكذا فان الآراء والنظريات والمؤسسات السياسية، لدى نشوئها على اساس المهام الملحة لتطور حياة المجتمع المادية، على اساس تطور الكيان الاجتماعي، تقوم هي ذاتها برد فعلها على حياة المجتمع المادية وتخلق الظروف الضرورية لتنفيذ المهام الملحة لحياة المجتمع المادية تنفيذا كاملا وتجعل المزيد من تقدمها امرا ممكنا، يقول ماركس في هذا الصدد:(تصبح النظرية قوة مادية حالما تستحوذ على الجماهير)62.

وعليه، كان على حزب البروليتاريا، لكي يستطيع التأثير على ظروف حياة المجتمع المادية وتسريع تطورها وتحسينها، ان يعتمد على النظريات الاجتماعية، على الآراء الاجتماعية التي تعكس حاجات تطور حياة المجتمع المادية، والتي تكون بناء على ذلك قادرة على تحريك الجماهير الواسعة من الشعب ودفعها وتنظيمها في جيش حزب البروليتاريا، المستعد لتحطيم القوى الرأسمالية وان يمهد الطريق لقوى المجتمع المتقدمة.

[61] - كوسلابوف، الماركسية والحرية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة، القاهرة،1975، ص246.

[62] - د. امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص83.

إن سقوط الاقتصاديين والمنشفيك كان يرجع ضمن أمور أخرى إلى واقع انهم لم يميـزوا الدور التحريكي والتنظيمي والتحويلي للنظرية المتقدمة، للآراء المتقدمة، وانهم انغمـروا في المادية وهبطوا بدور هذه العوامل إلى الصفر تقريباً، وبذلك حكموا على الحـزب بالـسلبية واللاحيوية63.

إن قوة وصحة الماركسية اللينينية وحيويتها تنشأ عـن واقـع انهـا تعتمـد عـلى النظريـة المتقدمة التي تعكس حاجـات تطـور حيـاة المجتمـع الماديـة بـصورة صـحيحة، انهـا ترفـع النظرية إلى المستوى اللائق بها، وأنها ترى أن من واجبها الاستفادة من كل مثقال من قوى هذه النظرية التحريكية والتنظيمية والتحويلية، هـذا هـو الجـواب الـذي تعطيـه الماديـة التاريخية للسؤال عن العلاقة بين الكيان الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين ظـروف تطـور حياة المجتمع المادية وتطور حياة المجتمع الروحية.

فما هي ظروف حياة المجتمع المادية وماهي معالمها المميزة؟

لا شك ان مفهوم ظروف حياة المجتمع المادية تتضمن قبل كل شيء الطبيعة المحيطة بالمجتمع، البيئة الجغرافية، وهي إحدى الظروف اللا مفر منها والدائمية في حيـاة المجتمـع المادية، والتي تؤثر طبعاً على تطور المجتمع، فما هو الدور الذي تلعبه البيئة الجغرافية في تطور المجتمع؟ هل البيئة الجغرافية هي القوة الرئيسية التي تقرر ملامح المجتمـع، طـابع النظام الاجتماعي للإنسان، والانتقال من نظام إلى آخر؟

لا شك ان البيئة الجغرافية هي أحد الظروف الدائمة اللا مفر منهـا في تطـور المجتمـع، وتؤثر طبعاً على تطور المجتمع وتسرع أو تؤخر تطـوره، الا أن تأثيرهـا لـيس تـأثيراً مقـرراً طالما إن تغيرات وتطورات المجتمع تجري أسرع بما لا يقاس من تغـيرات وتطـورات البيئـة

[63] - كوجيف، حول مسألة نهاية التاريخ، تأملات في أطروحة فوكوياما، فكر ونقد، (د.ت)، ص216.

الجغرافية، ففي خلال ثلاثة آلاف سنة حلت ثلاثة أنظمة اجتماعية مختلفة محل بعضها بنجاح في اوروبا: نظام المشاعية البدائية، نظام العبودية، ونظام الاقطاع.

وفي الجزء الشرقي من اوروبا، في الاتحاد السوفييتي، جرى إحلال حتى أربعة أنظمة محل بعضها، ومع ذلك فإن الظروف الجغرافية في اوروبا أمّا لم تتغير بتاتاً في هذه الفترة، أو أنها تغيرت تغيراً طفيفاً لا يلاحظه علم الجغرافيا، وهذا أمر طبيعي تماماً، فالتغيرات ذات الاهمية في الظروف الجغرافية تتطلب ملايين السنين، بينما بضع مئات من السنين، أو الفي سنة يكفي لتغيرات هامة في نظام المجتمع البشري، ينجم عن هذا إن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون السبب الرئيسي، السبب المقرر، في التطور الاجتماعي، إذ أن ما يبقى غير متغير تقريباً في مضمار عشرات الالوف من السنين لا يمكن أن يكون سبب التطور الرئيسي فيما تطرأ عليه تغييرات أساسية خلال بضع مئات من السنين.

ثم إنه لا شك أن مفهوم ظروف حياة المجتمع المادية يتضمن أيضاً نمو السكان، كثافة السكان بهذه الدرجة أو تلك، لأن الناس عنصر جوهري في ظروف حياة المجتمع المادية، ومن دون عدد أدنى من الناس لا يمكن أن تكون حياة مجتمع مادية، أليس نمو السكان القوة الرئيسة التي تقرر طابع النظام الاجتماعي الانساني؟

إن المادية التاريخية تجيب على هذا السؤال بالسلب، بالطبع إن نمو السكان يؤثر في تطور المجتمع، يسهل أو يعيق تطور المجتمع، إلا إنه لا يمكن أن يكون القوة الرئيسة في تطور المجتمع، وإن تأثيره على تطور المجتمع لا يمكن أن يكون تأثيراً مقرراً لأن نمو السكان بحد ذاته لا يقدم مفتاح مسألة من السبب في أن يحل هذا النظام الاجتماعي الجديد وليس نظام اجتماعي آخر محل النظام الزائل، لماذا يحل النظام العبودي محل نظام المشاعية البدائية،

ولماذا يحل النظام الاقطاعي محل النظام العبـودي، ولمـاذا يحـل النظـام البرجـوازي محـل النظام الاقطاعي، وليس نظام آخر.

لو كان نمو السكان القوة المقررة لتطـور المجتمـع، لترتـب عـلى ذلـك أن ينـشأ النـوع الأعلى من النظام الاجتماعي بالتناسق مع أعلى كثافة للسكان، لكننا لا نجد أن الحال بهذا الشكل، إن كثافة السكان في الصين تبلغ أربعة أضعاف كثافة السكان في الولايـات المتحـدة الاميركية، ومع ذلك فإن الولايـات المتحـدة الاميركيـة أعـلى مـن الـصين في مقيـاس التطـور الاجتماعي، إذ أن النظـام شـبه الاقطـاعي مـازال سـائداً في الـصين، بيـنما بلغـت الولايـات المتحدة منذ أمد بعيد أعلى مرحلة في تطور الرأسمالية، وإن كثافة السكان في بلجيكـا هـي تسعة عشر ضعفاً من كثافة السكان في الولايات المتحدة الاميركية، وسـتة وعـشرين ضـعفاً من كثافة السكان في الاتحاد السوفييتي ومع ذلك فإن الولايات المتحدة الاميركية أعلى مـن بلجيكا في مقياس التطور الاجتماعـي وبالنـسبة للاتحـاد الـسوفييتي تتـأخر بلجيكـا عـصراً تاريخياً كاملاً وراء هذا القطر، إذ ان النظام الرأسمالي ما زال سائداً في بلجيكا بينما تخلـص الاتحاد السوفييتي من الرأسمالية وأقام النظام الاشتراكي.

ينجم عن هذا إن نمو السكان ليس ولا يمكن أن يكون القوة الرئيـسة لتطـور المجتمـع، القوة التي تقرر طابع النظام الاجتماعي، ملامح المجتمع، فما هي القوة الرئيـسة في جملـة ظروف حياة المجتمع المادية التي تقرر ملامح المجتمع وطابع النظـام الاجتماعـي، وتطـور المجتمع من نظام إلى نظام آخر؟

تَعْتَـبِر الماديـة التاريخيـة إن هـذه القـوة هـي أُسـلوب الحـصول عـلى وسـائل الحيـاة الضرورية للوجود الانساني، طريقة انتاج القيم الماديـة، الطعـام، الكـساء، الحـذاء، المـأوى، الوقود، ادوات الإنتاج... الخ – القيم اللا مفر منها لحياة وتطور المجتمع، لكي يعيش الناس

عليهم أن يحصلوا على حاجاتهم الرئيسية، ولغرض الحصول على هذه القيم المادية، على الناس أن ينتجوها، ولكي ينتجوها على الناس أن يحوزوا على أدوات الانتاج التي تنتج الطعام والكساء والحذاء والمأوى والوقود... الخ، يجب أن يكونوا قادرين على إنتاج هذه الادوات وعلى إستعمالها64.

إن أدوات الإنتاج التي يجري بها إنتاج القيم المادية والناس الذين يشغلون أدوات الإنتاج وينفذون إنتاج القيم المادية بفضل درجة من التجربة الاجتماعية والمهارة العملية، كل هذه العناصر مجتمعة تشكل قوى الانتاج في المجتمع، إلا إن قوى الانتاج ليست سوى وجه واحد للإنتاج، سوى وجه واحد من أسلوب الإنتاج، وجه يعبر عن الانسان بمواد قوى الطبيعة التي يستفيد منها في إنتاج القيم المادية. وجه آخر للإنتاج، وجه آخر لأسلوب الإنتاج، هو علاقة الناس ببعضهم البعض في عملية الانتاج، علاقات الإنتاج بين الناس، فالناس يخوضون نضالاً ضد الطبيعة ويستعملون الطبيعة لإنتاج القيم المادية ليسوا منعزلين عن بعضهم البعض، ليس بصفتهم أشخاص منفصلين، بل جماعة، في جماعات، بمجتمعات، وعليه فإن الإنتاج في جميع الأزمان وتحت جميع الظروف هو إنتاج إجتماعي، في إنتاج القيم المادية يدخل الناس في علاقات متبادلة من نوع أو آخر ضمن عملية الإنتاج، في علاقات إنتاج من نوع أو آخر، قد تكون ثمة علاقات تعاون ومساعدة متبادلة بين الناس الأحرار من الاستغلال، وقد تكون علاقات سيادة واخضاع، وأخيراً قد تكون علاقات انتقالية من شكل من علاقات الإنتاج إلى شكل آخر. ولكن مهما يكون طابع علاقات الإنتاج، فإنها، دائماً وفي كل نظام، تشكل عنصراً جوهرياً للإنتاج شأنها في ذلك شأن قوى الإنتاج الإجتماعي65.

[64] - أفانا سيف، اصول الفلسفة الاشتراكية، ترجمة: حمدي عبد الجواد، دار الثقافة، مصر، 1975، ص119.

[65] - ألكسندر غطاس، اسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية، بيروت،1972، ص116.

يقول ماركس: (في الانتاج لا يعمل الناس على الطبيعة فقط بـل يعملـون عـلى بعـضهم البعض وضمن هذه الارتباطات والعلاقات الاجتماعية فقط يحدث عملهـم عـلى الطبيعـة، انتاجهم)66 نتيجـة لـذلك فـان الانتـاج، اسـلوب الانتـاج، يـضم قـوى الانتـاج الاجتماعيـة وعلاقات الانتاج بين الناس كلاهما معا، وهو بذلك تجسيد وحدتهم في عملية انتـاج القـيم المادية.

ان احدى خواص الانتاج هي انها لن تبقى ثابتة على نقطـة واحـدة لمـدة طويلـة بـل هي دائمـا في حالـة تغـير وتطـور، أضـف إلى ذلـك تـستدعي التغـيرات في اسـلوب الانتـاج بالـضرورة تغـيرات في النظـام الاجتماعـي، والآراء الاجتماعيـة، ووجهـات النظـر الـسياسية والمؤسسات السياسية تستدعي اعادة بناء كامل النظام الاجتماعـي والـسياسي، في المراحـل المختلفة للتطور يستخدم الناس اساليب انتاج مختلفة، ولوضع ذلـك بمزيـد مـن البـساطة يعيشون اساليب حياة مختلفة، في المشاعية البدائية يوجد اسلوب انتاج واحد، في العبودية يوجد اسلوب انتاج آخر، في الاقطاع يوجد اسلوب انتاج ثالث، وهكذا دواليك، وعـلى هـذا المنوال يختلف كذلك نظام الناس الاجتماعي، الحيـاة الروحيـة للنـاس، نظـرتهم الـسياسية ومؤسساتهم الـسياسية، وكـيفما يكـون اسـلوب انتـاج مجتمـع مـا، هكـذا يكـون، بـصورة اساسية، المجتمع نفسه، آراؤه ونظرياته، وجهات نظره السياسية ومؤسساته الـسياسية، أو، لوضع ذلك بمزيد من البساطة، كيفما يكون اسلوب حيـاة الانـسان، هكـذا يكـون اسـلوب تفكيره، هذا يعني ان تاريخ تطور المجتمع هو قبل كـل شيء تـاريخ تطـور الانتـاج، تـاريخ اساليب الانتاج التـي خلـف أحـدها الاخـر في مـسرى القـرون، تـاريخ تطـور قـوى الانتـاج وعلاقات الانتاج بين الناس.

---

[66] - كارل ماركس، مختارات، م 1، ص 364.

وعليه، فان تاريخ التطور الاجتماعي هو في نفس الوقت تـاريخ منتجـي القـيم الماديـة أنفسهم، تاريخ الجماهير الكادحـة الـذين هـم القـوة الرئيـسة في عمليـة الانتـاج والـذين ينجزون انتاج القيم المادية الـضرورية لوجـود المجتمـع، ولهـذا فـاذا اريـد ان يكـون علـم التاريخ علما حقيقيا، فلا يمكن بعد الان اختزال تاريخ التطور الاجتماعي إلى اعمال الملـوك والجنرالات، إلى اعمال الفاتحين ومخضعي الدول، بل يجب فـوق كـل شيء تكـريس نفـسه إلى تاريخ منتجي القيم المادية، تاريخ الجماهير الكادحة هذه، تاريخ الشعوب.

ولهذا فان مفتاح دراسة قوانين تاريخ المجتمع يجب الا نبحـث عنـه في ادمغـة النـاس، في نظرات واراء المجتمع، بل في اسلوب الانتاج الذي مارسه المجتمع في ايـة فـترة تاريخيـة، علينا ان نبحث عنه في الحياة الاقتصادية للمجتمع، ولهذا فان المهمة الرئيسة لعلم التاريخ هي دراسة وكشف قوانين الانتاج، قوانين تطور قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، قوانين تطـور المجتمع الاقتصادي، ولهذا إذا اراد حزب البروليتاريا ان يكون حزبا حقيقيا، عليه فـوق كـل شيء ان يحوز على معرفة قوانين تطور الانتاج، قوانين تطور المجتمع الاقتصادي، ولهـذا إذا اراد الحزب الا يخطئ في السياسة، عليه سواء في وضع منهاجه أو في نـشاطاته العمليـة ان ينهج بالأساس من قوانين تطور الانتاج، من قوانين تطور المجتمع الاقتصادي.

والخاصية الثانية للإنتـاج هـي أن تغـيره وتطـوره يبـدأ دائمـا بتغـيرات وتطـور قـوى الانتاج، وبالدرجة الرئيسة، بتغيرات وتطور ادوات الانتاج. إن قوى الانتاج بناء على ذلـك هي عنصر الانتاج الاكبر حركـة وثوريـة، فقـوى انتـاج المجتمـع تتغـير وتتطـور أولا، ثـم، استنادا إلى هذه التغيرات، وبالانسجام معها، تتغير علاقـات النـاس الانتاجيـة، وعلاقـاتهم الاقتصادية67، وهذا لا يعني طبعا، ان علاقات الانتاج لا تؤثر في تطور قـوى الانتـاج وان

[67] - آرنست مانديل، النظرية اللينينية في التنظـيم، ترجمـة: كـريم داغـر، دار الطليعـة، بـيروت، 1970، ص217.

الاخيرة لا تعتمد على الأولى،فبينما يعتمد تطور علاقات الانتاج على تطور قوى الانتاج فان علاقات الانتاج بدورها تفعل مفعولها على تطور قوى الانتاج، بتسريعه أو إعاقته، بهذا الخصوص يجب ملاحظة ان علاقات الانتاج لا يمكن ان تتأخر لوقت طويل جدا وبحالة تناقض مع نمو قوى الانتاج بقدر ما لا تستطيع قوى الانتاج ان تتطور تطورا كاملا الا حين تكون علاقات الانتاج منسجمة مع طابع قوى الانتاج، مع حالتها، وتسمح لها بأقصى مجالات التطور. لهذا، مهما ازدادت علاقات الانتاج تأخرا وراء تطور قوى الانتاج فإنها يجب ان تصبح منسجمة مع – وان تصبح فعلا منسجمة مع – مستوى تطور قوى الانتاج وطابع قوى الانتاج ان عاجلا أو اجلا. والا فيحصل خرق اساسي لوحدة قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ضمن نظام الانتاج، وتفكك الانتاج ككل، ازمة الانتاج، تفكك قوة الانتاج.

ان الحالة التي لا تنسجم معها علاقات الانتاج مع طابع قوى الانتاج، تتصادم معها، هي حالة الازمة الاقتصادية في البلدان الرأسمالية، حيث تكون الملكية الرأسمالية الخاصة لوسائل الانتاج في حالة عدم انسجام صارخ مع الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج، مع طابع قوى الانتاج. ينجم هذا عن ازمة اقتصادية تؤدي إلى تدمير قوى الإنتاج، أضف إلى ذلك، يشكل عدم الانسجام هذا الاساس للثورة الاجتماعية التي تهدف إلى تحطيم علاقات الانتاج القائمة وخلق علاقات انتاج جديدة تنسجم مع طابع قوى الانتاج.

على العكس من ذلك، ان الحالة التي فيها تكون علاقات الانتاج منسجمة تماما مع طابع قوى الانتاج هي حالة الاقتصاد الوطني الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي حيث الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج تنسجم تمام الانسجام مع طابع قوى الانتاج وحيث لهذا السبب لا وجود للازمات الاقتصادية ولا لتحطيم قوى الإنتاج، وبناء على ذلك فان قوى

الانتاج ليست فقط العنصر الاكثر حركة وثورية في الانتاج بل كذلك العنصر المقرر في تطور الانتاج.

ومهما تكون قوى الإنتاج، كذلك يجب ان تكون علاقات الإنتاج، بينما يقدم وضع قوى الانتاج الجواب على السؤال – بأية ادوات انتاج ينتج الناس القيم المادية التي يحتاجونها – فان وضع علاقات الانتاج يقدم الجواب على سؤال اخر – من يمتلك وسائل الانتاج (الارض، الغابات، الماء، الثروات المعدنية، المواد الخام، ادوات الانتاج... الخ)، من يتحكم بوسائل الانتاج، أهو المجتمع كله، ام اشخاص افراد، أو جماعات أو طبقات اخرى؟

فيما يلي صورة موجزة لتطور قوى الانتاج منذ العصور الغابرة إلى أيامنا، ان الانتقال من الادوات الحجرية الاولية إلى القوس والنشاب، والانتقال من الادوات الحجرية إلى الادوات المعدنية (الفأس الحديدية، المحراث الخشبي المزود بحديدة قاطعة... الخ)، مع الانتقال المتطابق للحراثة والزراعة، تحسين اخر للأدوات المعدنية لتطوير المواد، ادخال منفاخ الحداد، ادخال صناعة الخزف مع تطور الحرف المتطابقة معها، انفصال الحرف عن الزراعة، تطور صناعة حرفية مستقلة ونتيجة لذلك تطور المانيفكتورا، الانتقال من ادوات المانيفكتورا إلى المكائن وتحويل الحرف و المانيفكتورا إلى صناعة المكائن، الانتقال إلى نظام المكائن ونشوء صناعة المكائن الحديثة الواسعة النطاق – هذه صورة عامة بعيدة عن الكمال لتطور قوى الانتاج في المجتمع خلال تاريخ الانسان68، من الواضح الجلي ان تطوير وتحسين ادوات الانتاج قد اجراه الناس الذين كانوا مرتبطين بالإنتاج، وليس بالاستقلال عن هؤلاء الناس، وبناء على ذلك، فان تغيير وتطوير ادوات الانتاج قد رافقه تغيير وتطور

[68] - د. ريانازوف، محاضرات في تاريخ الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،1970، ص238.

الناس، باعتبارهم اهم عنصري قـوى الانتـاج، بتغـير وتطـور ميـزاتهم الانتاجيـة، مهـاراتهم العملية، قدراتهم على تناول ادوات الانتاج.

بالانسجام مع تغير وتطور قوى انتاج المجتمع في مسار التاريخ، تغيرت وتطورت ايـضا علاقات انتاجهم، علاقاتهم الإنتاجية، وعرفت خمسة انواع من علاقات الانتـاج في التـاريخ: المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية والاشتراكية.

إن اساس علاقات الانتاج في ظل النظام المشاعي البدائي هو ان وسـائل الانتـاج مملوكـة جماعيا. وهـذا ينـسجم بـصورة رئيـسية مـع طـابع قـوى الانتـاج في تلـك الفـترة، الادوات الحجرية وبعدها القوس والنشاب، أعاق ان يقوم الناس منفردين في مكافحة قوى الطبيعة والحيوانات المفترسة. من اجل جمع فواكه الغابات وصيد السمك، وبناء نـوع مـن المـأوى، اضـطر النـاس إلى العمـل مجتمعـين إذا لم يريـدوا ان يموتـوا جوعـا، أو ان يقعـوا فـرائس للحيوانات المفترسة أو ضحايا للمجتمعات المجاورة، ان العمل سوية ادى إلى الملكية العامة لوسائل الانتاج، وكذلك لـثمار الإنتـاج، هنـا لم توجـد بعـد فكـرة الملكيـة الخاصـة لوسـائل الانتاج، فيما عدا الملكية الشخصية لبعض ادوات الانتاج التي كانت في الوقت ذاته وسـائل للدفاع ضد الحيوانات المفترسة، هنا لم يكن ثمة استغلال ولا طبقات.

ان اساس علاقات الانتاج في ظل النظام العبودي هـو إن مالـك العبيـد يملـك وسـائل الإنتاج، هو كذلك يمتلك العامل في الانتاج – العبد الذي يستطيع بيعه أو شراءه أو قتلـه كما لو كان حيوانا، إن علاقات الانتاج هذه تنسجم بصورة رئيسية مع حالة قوى الانتـاج في تلـك الفـترة، فبـدلا مـن الادوات الحجريـة أصـبح تحـت تـصرف الانـسان الان ادوات معدنية، وبدلاً من اقتصاد الصياد، البائس البدائي الذي لم يكن يعـرف الرعـي ولا الحـرث ظهر الرعي والحرث والحرف، وتوزيع العمل بين فروع الانتاج هذه، تظهـر هنـا امكانيـة

تبادل المنتجات بين الافراد وبين الجماعات، امكانية تراكم الثروة في ايدي القلائل من الناس، التراكم الفعلي لأدوات الانتاج في ايدي الاقلية، وامكانية اخضاع الاقلية للأغلبية وتحويلها إلى عبيد. لم نجد هنا العمل العام الحر لأعضاء المجتمع في عملية الانتاج – هنا يسود عمل العبيد القسري، لا توجد ملكية عامة لوسائل الانتاج أو لثمار الانتاج. لقد حلت محلها الملكية الخاصة. هنا يبدو مالك العبيد مالك الثروة الرئيسي والاساسي بكل ما في العبارة من معنى، ثمة الغني والفقير، المستغل والمستغل، أُناس لهم كامل الحقوق وأُناس لا حقوق لهم، وصراع طبقي ضار بينهم – هذه هي صورة النظام العبودي.

ان اساس علاقات الانتاج في ظل نظام الاقطاع هي إن السيد الاقطاعي يمتلك وسائل الانتاج ولكنه لا يمتلك عامل الانتاج – القن – امتلاكا تاما، لم يعد السيد الاقطاعي يستطيع قتل القن ولكنه يستطيع شراءه أو بيعه، إلى جانب الملكية الاقطاعية ثمة ملكية فردية يمتلك فيها الفلاح والحرفي ادوات إنتاجه ومشروعه الخاص القائم على اساس عمله الشخصي، ان علاقات الانتاج هذه تنسجم بالدرجة الرئيسية مع حالة قوى الانتاج في تلك الحقبة، تحسينات اخرى في صهر الحديد والعمل به، انتشار المحراث الحديدي والمغزل، مزيد من التطور في الزراعة والبستنة وزراعة الكروم، وصناعة الالبان، ظهور المانيفاكتورات إلى جانب الورشات الحرفية – هذه هي المعالم المميزة لحالة قوى الانتاج.

تتطلب قوى الانتاج الجديدة ان يبدي الكادح شيئا من المبادأة في الانتاج وميلا للعمل واهتماما بالعمل، لذا فان السيد الاقطاعي ينبذ العبد باعتباره عامل لا اهتمام له بالعمل وعديم المبادأة اطلاقا، ويفضل التعامل مع القن الذي يمتلك اقتصاده الخاص وادوات انتاجه وبعض الاهتمام في العمل الشيء الجوهري في زراعة الارض ويدفع جزءا من حصاده عينا إلى السيد الاقطاعي.

هنا تطورت الملكية الخاصة تطوراً اضافياً والاستغلال ما زال كما كان في ظل العبودية تقريباً – لقد جرى تلطيفه بعض الشيء، ان الصراع الطبقي بين المستغلين والمستغلين هو الصفة الرئيسية للنظام الاقطاعي.

ان المعالم الرئيسية لعلاقات الانتاج في ظل النظام الرأسمالي هي ان الرأسمالي يمتلك وسائل الانتاج، ولا يمتلك العمال في الانتاج – العمال بأجور الذين لا يستطيع الرأسمالي قتلهم ولا بيعهم لأنهم احرار شخصيا، ولكنهم محرومون من وسائل الانتاج ولكيلا يموتون جوعا هم مضطرون إلى بيع قوة عملهم إلى الرأسمالي وان يرزحوا تحت نير الاستغلال، إلى جانب الملكية الرأسمالية لوسائل الانتاج نجد اولا نطاقا واسعا من الملكية الخاصة للفلاحين واصحاب الحرف في ملكية وسائل الانتاج، وهؤلاء الفلاحون واصحاب الحرف لم يعودوا اقنانا، وتقوم ملكيتهم الخاصة على اساس كدحهم الشخصي. وبدلا من الورشات الحرفية والمانيفاكتورات تظهر معامل ومصانع مجهزة بالمكائن. وبدلا من القطع الزراعية للفلاح المزروعة بأدوات انتاج بدائية، تظهر الان مزارع رأسمالية واسعة تدار بطرق علمية ومزودة بالمكائن الزراعية.

ان قوى الانتاج الجديدة تتطلب ان يكون العمال في الانتاج أفضل ثقافة وأكثر ذكاء من الاقنان المسحوقين الجهلة، ان يكونوا قادرين على فهم المكائن وعلى تشغيلها، وعليه فان الرأسمالي يفضل التعامل مع عمال بأجور احرار من القيود يحوزون على ما يكفي من الثقافة لكي يستطيعون تشغيل المكائن تشغيلا صحيحا، ولكن الرأسمالية، وقد طورت قوى الانتاج إلى مدى واسع جدا، وقعت في شرك من التناقضات لا تستطيع التخلص منه، فبإنتاج كميات اوسع واوسع من السلع، وتخفيض اسعارها تفاقم الرأسمالية المنافسة وتدمر عددا كبيرا من الملاك الخاصين الصغار والمتوسطين وتحولهم إلى بروليتاريين

وتخفض من قدراتهم الشرائية، وينجم عن ذلك انها لا تستطيع التخلص من السلع المنتجة، ومن الناحية الثانية، بتوسيع الانتاج وتركيز ملايين العمال في مصانع ومعامل عملاقة تضفي الرأسمالية على عملية الانتاج طابعا اجتماعيا وبذلك تقوض اساسها الخاص، طالما يتطلب الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، مع ذلك تبقى وسائل الانتاج ملكية رأسمالية خاصة لا تنسجم مع الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج.

هذه التناقضات المتضاربة بين طابع قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تبدو محسوسة في ازمات فيض الانتاج الدورية حين لا يجد الرأسماليون طلباً على بضائعهم نظراً لدمار جمهور السكان الذين خلقوهم هم بأنفسهم، يضطرون إلى احراق منتجاتهم، وتدمير البضائع المنتجة وايقاف الانتاج وتدمير قوى الانتاج في الوقت الذي يضطر الملايين من الناس ان يصبحوا عاطلين يتضورون جوعاً لا لعدم وجود الكميات الكافية من البضائع بل لوجود فيض من انتاج البضائع، وهذا يعني ان علاقات الانتاج الرأسمالية توقفت عن الانسجام مع حالة قوى انتاج المجتمع واصبحت في تناقض متعارض معها، وهذا يعني ان الرأسمالية تتمخض عن الثورة التي رسالتها هي الاستعاضة عن الملكية الرأسمالية القائمة لوسائل الانتاج بملكية اشتراكية، وهذا يعني ان الصفة الاساسية للنظام الرأسمالي هي اشد اشكال الصراع الطبقي حدة بين المستغلين وموضوع الاستغلال69.

ان اساس علاقات الانتاج في ظل النظام الاشتراكي الذي تأسس في الاتحاد السوفييتي، هو الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج، هنا لا يوجد مستغلون ومستغلون، توزع البضائع المنتجة وفقا للعمل المنجز وفقا لمبدأ (من لا يعمل لا يأكل)، هنا تتميز العلاقات المتبادلة

[69] - روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة-ماهي المادية، ترجمة: محمد عيتاني، القاهرة، 2005، ص221.

بين الناس وعملية الانتاج بالتعاون الرفاقي والمساعدة الاشتراكية لعمال تحرروا من الاستغلال، هنا تنسجم علاقات الانتاج انسجاما تاما مع حالة القوى المنتجة لان الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج تتعزز بالملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، لهذا السبب لا يعرف الانتاج الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي ازمات دورية لفيض الانتاج ولا الحماقات المرافقة لها، لهذا السبب تتطور قوى الانتاج هنا بخطوات متسارعة لان علاقات الانتاج التي تنسجم معها تمنح اوسع المجال لهذا التطور.

هذه هي صورة تقدم علاقات انتاج الناس في مسار التاريخ البشري، هكذا هو اعتماد تطور علاقات الانتاج على تطور قوى الانتاج في المجتمع، وبالدرجة الرئيسية، على تطور ادوات الانتاج، هذا الاعتماد الذي بفضله تؤدي تغييرات وتطورات قوى الانتاج، عاجلا أم آجلا، إلى تغييرات وتطورات علاقات الانتاج.

يقول ماركس:(ان استخدام وتصنيع ادوات العمل70 ولو انها موجودة جنينيا بين بعض فصائل الحيوانات، فهي تميز خصيصا عملية العمل الانساني، ولذلك عرف فرانكلين الانسان كحيوان يصنع الآلات، ان اثار ادوات عملية العمل المندثرة لها نفس الاهمية في تحريات الاشكال الاقتصادية المندثرة التي تقدمها العظام المتحجرة لتقرير فصائل الحيوانات المندثرة، ليست الادوات المصنوعة وانما كيف يجري صنعها وبأية ادوات، هو الذي يجعل بإمكاننا التمييز بين العصور الاقتصادية التي يجري في ظلها ذلك العمل)71.

ثم:(العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطا وثيقا بقوى الانتاج. بالحصول على قوى انتاج جديدة يغير الناس اسلوب انتاجهم؛ ويتغير اسلوب انتاجهم، بتغيير طريقة الحصول على

[70] - يقصد ماركس بعبارة ادوات العمل ادوات الانتاج بالدرجة الرئيسية.

[71] - كارل ماركس، رأس المال، الجزء الاول، ص 159.

رزقهم، يغيرون جميع علاقاتهم الاجتماعية. فالرحى تعطيك مجتمعا مع السيد الاقطاعي، والطاحونة البخارية تعطيك مجتمعا مع الرأسمالي الصناعي)72. ثم: (ثمة حركة مستمرة في نمو قوى الانتاج، في تحطيم علاقات الانتاج، في تكوين الآراء، فالشيء الواحد الثابت لا يتغير هو تجريد الحركة)73.

يقول إنجلز لدى التحدث عن المادية التاريخية كما صيغت في البيان الشيوعي:
(ان الانتاج الاقتصادي وتركيب المجتمع في كل عصر تأريخي نشأ عنه بالضرورة يشكلان اساس التاريخ السياسي والفكري لذلك العصر ... وعليه فمنذ انحلال الملكية المشاعية البدائية للأرض كان كل التاريخ تاريخ الصراعات الطبقية، صراعات بين المستغلين والمستغلين، بين الطبقات المسودة والطبقات السائدة في مختلف مراحل التطور الاجتماعي ... وقد بلغ هذا الصراع الان مرحلة لم تعد فيها الطبقة المستغلة المضطهدة (البروليتاريا) تستطيع ان تحرر نفسها من الطبقة التي تستغلها وتضطهدها (البرجوازية) بدون ان تحرر في الوقت ذاته للابد المجتمع باسره من الاستغلال والاضطهاد والصراعات الطبقية)74.

صفة ثالثة للإنتاج هي ان نشوء قوى انتاج جديدة وعلاقات الانتاج المطابقة لها لا يحدثان منفصلين عن النظام القديم، بعد اختفاء النظام القديم، بل ضمن النظام القديم؛ انهما يحدثان ليس نتيجة لنشاط الناس المقصود والواعي، بل تلقائيا بصورة غير واعية، بالاستقلال عن ارادة الناس. انهما يحدثان تلقائيا بالاستقلال عن وعي الناس لسببين.

اولا، لان الناس ليسوا احرارا في اختيار اسلوب الانتاج هذا أو ذاك، لأنه حين يدخل كل جيل جديد الحياة يجد قوى انتاج وعلاقات انتاج قائمة فعلا كنتيجة لعمل الجيل السابق.

[72] - كارل ماركس، بؤس الفلسفة، الطبعة الانجليزية ص 92.
[73] - المصدر نفسه، ص 93.
[74] - كارل ماركس، مختارات، م 1، ص 192 -193.

وبسبب ذلك يجب عليه في البداية ان يقبل ويكيف نفسه لكل ما يجده جاهزا في مجال الانتاج لكي يستطيع ان ينتج القيم المادية.

ثانيا، بما ان الناس، حين يحسنون اداة انتاج واحدة أو اخرى، أو عنصرا من عناصر قوى الانتاج أو اخر، لا يدركون ولا يفهمون ولا يفكرون اية نتائج اجتماعية تؤدي اليها هذه التحسينات بل يفكرون فقط بمصالحهم اليومية، بتسهيل كدحهم، وضمان نوع من التقدم المباشر أو غير المباشر لأنفسهم.

حين تحول بعض اعضاء المجتمع المشاعي البدائي تدريجيا وبطريق التجربة من استخدام الادوات الحجرية إلى استخدام الادوات الحديدية فانهم لم يعلموا طبعا ولم يتوقفوا للتفكير بالنتائج الاجتماعية التي سيؤدي اليها هذا التجديد؛ انهم لم يفهموا أو يدركوا ان التحول إلى الادوات الحديدية كان يعني ثورة في الانتاج وانه بالمدى البعيد سيؤدي إلى نظام العبيد. انهم ارادوا ببساطة ان يسهلوا من كدحهم وان يضمنوا فائدة فورية محسوسة؛ ان نشاطهم الواعي كان محصورا ضمن حدود مصالحهم.

وحين بدأت البرجوازية الفتية في اوروبا، في فترة النظام الاقطاعي، في اقامة المانيفاكتورا الكبيرة، إلى جانب ورشات الصناعات الحرفية الصغيرة وبذلك طورت قوى انتاج المجتمع، فهي لم تعرف طبعا ولم تتوقف للتفكير بالنتائج الاجتماعية التي يؤدي اليها هذا التجديد، انها لم تدرك أو تفهم بان هذا التجديد الصغير سيؤدي إلى اعادة تجميع القوى الاجتماعية، مما كان سينتهي بالثورة على سلطة الملوك الذين قدروا افضالهم ايما تقدير وضد طبقة النبلاء الذين كان أكبر ممثلي البرجوازية يطمحون إلى الارتفاع إلى صفوفها. انها ارادت فقط خفض تكاليف انتاج البضائع، وإنزال كميات كبيرة من البضائع إلى اسواق

اسيا وافريقيا واميركا الحديثة الاكتشاف، وان تحصل على المزيد مـن الأربـاح، ان نـشاطها الواعي كان محصورا ضمن الحدود الضيقة لهذا الهدف العملي المألوف.

حين ادخل الرأسـماليون الـروس بالارتبـاط مـع الرأسـماليين الاجانـب، صـناعة المكـائن الواسعة النطاق الحديثة في روسيا، في الوقت الذي كانت القيصرية سليمة تـضع الفلاحـين تحت رحمة الملاكين، فانهم لم يعرفوا طبعا، ولم يتوقفوا للتفكير بالنتـائج الاجتماعيـة التـي سيؤدي اليها هذا النمو الهائل في قوى الانتاج، انهم لم يدركوا أو يفهمـوا ان هـذه الطفـرة الواسعة في نطاق قوى انتاج المجتمع ستؤدي إلى اعادة تجميع قوى الانتاج التـي سـتجعل بإمكان البروليتاريا، بتحقيق اتحادها مع الفلاحـين، ان تنجـز ثـورة اشـتراكية ظـافرة، انهـم ارادوا ببساطة توسيع الانتاج الصناعي إلى اقصى حـد، وان يـسيطروا عـلى الـسوق المحليـة الضخمة وان يصبحوا احتكاريين وان يعتصروا اقـصى مـا يمكـن مـن الاربـاح مـن الاقتـصاد الوطني. ان نشاطهم الواعي لم يمتد ابعد من مصالحهم العامة العملية جدا. وعليـه يقـول ماركس:(في الانتاج الاجتماعي الـذي ينجـزه النـاس (اي في انتـاج القـيم الماديـة الـضرورية لحياة الناس – ستالين) يدخلون في علاقات محددة لا مفـر منهـا ومـستقلة عـن اراداتهـم، علاقات انتاج تنسجم مع مرحلة محددة من تطور قوى انتاجهم المادية)75.

الا ان هذا لا يعني ان التغيرات في علاقات الانتاج، والانتقال مـن علاقـات انتـاج قديمـة إلى علاقات انتاج جديدة يجري بصورة سلـسة، بـدون اصـطدامات، بـدون انتفاضـات، بـل بالعكس، يحدث هذا الانتقال عادة بواسطة اطاحة ثورية لعلاقات الانتاج القديمـة واقامـة علاقات انتاج جديدة، ضمن فترة معينة من تطور قوى الانتاج والتغيرات في مجال علاقات الانتـاج تجـري تلقائيـا، بالاسـتقلال عـن ارادة الانـسان ولكـن هـذا يحـدث إلى لحظـة

[75] - كارل ماركس، مختارات، م 1، ص 356.

معينة فقط، إلى ان تكون قوى الانتاج الجديدة المتطورة قد بلغت درجة معينة من النضوج. وبعد نضوج قوى الانتاج الجديدة تصبح علاقات الانتاج القائمة والمتمسكين بها – الطبقات الحاكمة – ذلك العائق الذي لا يحتمل والذي لا يمكن ازاحته الا بعمل الطبقات الجديدة الواعي، بالعمل القسري لهذه الطبقات، بالثورة. هنا يبرز الدور العظيم للآراء الاجتماعية، للمؤسسات السياسية الجديدة، للسلطة السياسية الجديدة التي تكون مهمتها ازالة علاقات الانتاج القديمة بالقوة نتيجة للتصادم بين قوى الانتاج الجديدة وعلاقات الانتاج القديمة.

نتيجة لمتطلبات المجتمع الاقتصادية، تنشأ اراء اجتماعية جديدة؛ والآراء الجديدة تنظم وتحرك الجماهير؛ تدفع الجماهير لتكون جيشا سياسيا جديدا وتخلق سلطة ثورية جديدة وتستفيد منها لكي تزيل النظام القديم لعلاقات الانتاج بالقوة ولكي تقيم نظاما جديدا، ان عملية التطور التلقائي تخلي مكانها لعمل الناس الواعي، والتطور السلمي يخلي مكانه للانتفاض، والتطور التدريجي إلى الثورة.

يقول ماركس: (ان البروليتاريا خلال صراعها مع البرجوازية تضطر، بقوة الاحداث، ان تنظم نفسها كطبقة ... وبواسطة الثورة تجعل نفسها الطبقة الحاكمة، وهكذا تزيح بالقوة ظروف الانتاج القديمة)76.

ويقول:

أ) ان البروليتاريا ستستخدم تفوقها السياسي لكي تنتزع تدريجيا كامل الرأسمال من البرجوازية وتركز جميع ادوات الانتاج في ايدي الدولة اي في ايدي البروليتاريا المنظمة كطبقة حاكمة، ولتزيد مجموع قوى الانتاج بأسرع ما يمكن77.

---

[76] - البيان الشيوعي، كارل ماركس، مختارات، م١، ص ٢٢٨.

[77] - نفس المصدر، ص 227.

ب) ان القوة هي مولدة كل مجتمع قديم يتمخض عن مجتمع جديد78.

وفيما يلي الصياغة الجوهرية للمادية التاريخية التي قدمها ماركس سنة 1859 في مقدمته التاريخية لكتابه الشهير نقد الاقتصاد السياسي:(في الانتاج الاجتماعي الذي ينجزه الناس يدخلون في علاقات محددة لا مفر منها ومستقلة عن ارادتهم؛ ان علاقات الانتاج هذه تنسجم مع مرحلة محددة لتطور قوى انتاجهم المادية. ان مجموع علاقات الانتاج هذه تشكل تركيب المجتمع الاقتصادي – الاساس الحقيقي الذي ينشأ عليه بناء فوقي قانوني وسياسي تنسجم معه اشكال محددة من الوعي الاجتماعي، وعملية حياتهم السياسية والفكرية عموما. فليس وعي الانسان هو الذي يقرر وجوده بل بالعكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم. في مرحلة معينة من تطور قوى الانتاج المادية في المجتمع تدخل في صدام مع علاقات الانتاج القائمة أو – ما هو مجرد تعبير قانوني لنفس الشيء – مع علاقات الملكية التي كانوا يعملون فيها سابقا. ان هذه العلاقات تتحول من اشكال لتطور قوى الانتاج إلى قيود تكبلها، عندئذ يبدأ عصر الثورة الاجتماعية، ومع تغير الاساس الاقتصادي يتحول البناء الفوقي الهائل كله بسرعة نوعا ما.

لدى تداول مثل هذه التحولات يجب التمييز دائما بين التحولات المادية لظروف الانتاج الاقتصادية، التي يمكن تحديدها بدقة العلوم الطبيعية، وبين الاشكال القانونية أو السياسية أو الدينية أو الفنية أو الفلسفية – وباختصار الاشكال الايديولوجية التي يعي الناس فيها هذا التصادم ويناضلون ضده. فكما إن رأينا عن الفرد لا يقوم على اساس ما يفكره هو عن نفسه، كذلك لا نستطيع ان نحكم عن حقبة من التحولات بوعيها هي، بل على العكس يجب تفسير هذا الوعي بالأحرى من تناقضات الحياة المادية، من التصادم

[78] - كارل ماركس، رأس المال، ج 1، ص 776.

القائم بين قوى الانتاج الاجتماعي وعلاقات الانتاج. لا يختفي اي نظام اجتماعي ابدا قبل ان تتطور جميع قوى الانتاج التي لها مجال للتطور فيه؛ ولن تظهر علاقات انتاج جديدة قبل ان تكون شروط وجودها المادية قد نضجت في رحم المجتمع القديم ذاته، لذا فان الجنس البشري لا يضع لنفسه سوى المهام التي يستطيع انجازها؛ وبما اننا نجد دائما لدى تفحصنا الامر عن كثب، ان المهمة ذاتها لا تنشأ الا إذا سبق أن وجدت الظروف المادية الضرورية لحلها أو على الاقل في سباق تكوينها)79.

[79] - كارل ماركس، مختارات، م1، ص 356 -357.

الاشتراكية العلمية

خلاصة أبحاث كارل ماركس و فريدريك أنجلز80 حيث يعتقد ماركس ان التطور الجدلي للرأسمالية، سيقضي عليها مولداً (الكو)81، ويأتي ذلك من فهم وحدة صراع التناقضات التنافسية حساب شركات ، أو اندماج شركات ليتولد شركات عابرة للقارات احتكارية تبدأ بالقضاء على الطبقة الوسطى، وبالتالي يبدأ التحول الكمي إلى كيفي بثورات شعبية، لتخلق مجتمع الشيوعية العلمية نتيجة البيع للعلاقات الاقتصادية، ان الشيوعية قد تنجح ثورات لكنها لن تبقى حتى تكون ثورة اممية، ومن الجدير ذكره ان الثورة الروسية (ثورة أكتوبر) قد سقطت بعد خمسة وسبعين عاماً اما الكوسموبوليتية التي قال عنها ماركس بدأت بالظهور الفعلي بعد عام 1990 متمثلة بالاندماج ، لتفقد صبغتها الوطنية و القومية و على سبيل الذكر اندماج شركة اوبل مع شركة جنرال ما يعتقد منظري العولمة ان العولمة هي نهاية التاريخ ، و هذا ما جاء في كتاب فوكوياما ، العولمة نهاية التاريخ.

الفلسفة الماركسية لم تكن اختراع بل كانت دمج بين مادية فيورباخ وجدلية هيجل، وتعتمد الفلسفة الماركسية على ثلاث قوانين رئيسية هي:

1-قانون نفي النفي.

[80] - فريدريك إنجلز (28-11-1820 في (بارمن)، بروسيا (حاليًا فوبرتال، ألمانيا) -5-8-1895) هو فيلسوف ورجل صناعة ألماني يُلقّب بـ (أبو النظرية الماركسية) إلى جانب كارل ماركس. اشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع وكان كاتبا ومنظرا سياسيا وفيلسوفا. يعتبر أب نظرية الماركسية بالإضافة إلى كارل ماركس نفسه. في عام 1845، نشر كتابه حالة الطبقة العاملة في إنجلترا اعتمادا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية. في عام 1848، أصدر مع ماركس، بيانهما المشهور والمعروف ببيان الحزب الشيوعي، والذي يسمى اختصارا البيان الشيوعي. فيما بعد، ساعد كارل ماركس ماديا من أجل أن يكتب هذا الأخير كتابه الرأسمال. بعد وفاة ماركس، نشر إنجلز الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب. إضافة إلى ذلك، نظم إنجلز مختلف تخمينات كارل ماركس، مما أعطى الجزء الرابع من كتاب الرأسمال.

[81] - العولمة.

2-وحدة صراع المتناقضات.

3-تحول الكم إلى كيف.

سميت بالفلسفة الديالكتيكية أو المادية الجدلية، و قد زعم الفلاسفة الشيوعيين ان قوانين الديالكتيك تنطبق على كافة علوم الأرض ، بينما لم ينفي ذلك الفلاسفة و الاساتذة الأوروبيين بل قالوا انها لا تنطبق على العلوم الدقيقة ، علماً إن انفجار القنبلة الهيدروجينية مثلا يتم في وحدة صراع المتناقضات، و عند التسخين يتم التحول الكمي إلى كيفي ليتم خلق الهيليوم بعملية نفي النفي، و من خلال تطبيق قوانين الديالكتيك على التطور التاريخي نتج ما يسمى بالمادية التاريخية و هي نتاج دراسة التطور التاريخي بالمنطق الديالكتيكي و يعتبر كتاب المادية التاريخية الذي كتبه ستالين من أهم كتب الدراسة التاريخية في الماركسية ، و سبقه إنجلز في أهم كتاب حول علوم الاجتماع وفق المنطق الجدلي و هو كتاب أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة و مما يؤخذ على الفلسفة الماركسية أنها تدعي بأولوية المادة حيث ان الفكر الماركسي يعتقد ان البناء الفوقي للمجتمع هو نتاج البناء التحتي للمجتمع.

الاشتراكية العلمية (Socialism) لغة من الاشتراك، والاشتراكية العلمية هي نظام اجتماعي اقتصادي يقوم على ايديولوجيا تقول: إن الجماهير العاملة من الشعوب هي التي يجب أن تمتلك وسائل الإنتاج، وبالرغم من تغير مدلولات المصطلح مع الزمن فإنه يبقى يدل على تنظيم الطبقات العاملة وتبقى الأحزاب المرتبطة به تنادي بحقوق هذه الطبقات، تهدف الاشتراكية الى مشاركة الجميع -جميع فئات الشعب -في الإنتاج والدخل القومي وبناء الدولة واذابة الطبقات الاجتماعية والمساواة بين الجميع ماديا ومعنويا وكثيرا ما يتم الخلط بين الشيوعية فكريا والاشتراكية كمنهج اقتصادي، فالأولى أكثر شمولية وتشددا

والثانية أكثر ديموقراطية وتركيزا على المنهج الاقتصادي وفي حين ان الشيوعيين يؤكدون أن تصب في النهاية في مبدأ الاشتراكية التي نادى بها ماركس إلا أن الاشتراكيين لا ينظرون لأنفسهم على انهم ماركسيون ويطلقون على أنفسهم دائما الديموقراطيون الاشتراكيون، ومع هذا فإن الاشتراكية العلمية كمصطلح بدأ استعماله مع ظهور (كارل ماركس) وخصوصا في خضم نقده للنظريات الاشتراكية الأخرى .

الشيوعية هي نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمي إلى السيطرة على المجتمع ومقدّراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوي ولا يمتاز فرد عن آخر بالمزايا التي تعود على المجتمع، وتعتبر الشيوعية (الماركسية) تيار تاريخي من التيارات المعاصرة، الأب الروحي للنظرية الشيوعية هو كارل ماركس ومن أهم من توغل في النظرية الشيوعية وأسهم في الكتابات والتطبيق فيها هو فلاديمير لينين، وفي الرؤية الماركسية الشيوعية هي مرحلة حتمية في تاريخ البشرية، تأتي بعد مرحلة الاشتراكية التي تقوم على أنقاض المرحلة اللا قومية، و يرى ماركس أن الصراع التنافسي للبرجوازية يولد العهد الكوسموبولوتي الذي يغلب عليه الطابع الاحتكاري، و تحول الربح التنافسي للربح الاحتكاري سيؤدي إلى ثورات تفرض النظم الاشتراكية حيث يصبح لكل إنسان عمله و لكل إنسان حسب عمله، حيث يتم القضاء على الملكية الخاصة، و تأتي الشيوعية كتطور تاريخي للاشتراكية، ومن ميزات العهد الشيوعي انه عهد أممي، وتزول الدولة تلقائياً وتضمحل بحيث يتلاشى وجود الدولة ، بينما يرى أعداء الشيوعية أن التطور التاريخي يقود إلى مرحلة العولمة ، وقد رأى فوكوياما أن العولمة نهاية التاريخ، وفي النظام العالمي الذي تنبأ به فوكوياما يقول: أن العولمة ستقصي ثمانين بالمئة من سكان الأرض خارج سوق العمل ، و سيعيشون على الفتات ، و يرى الشيوعيين أن مرحلة العولمة هي ذاتها مرحلة الكوسموبوليتية التي تحدث

عنها ماركس في بيانه الشيوعي ، لكـن الـشيوعيين يـرون أن عهـد العولمـة الكوسـموبولوتي سينتهي إلى نظام اشتراكي تفرضه الثورات، اما أعداء الشيوعية فيرون أن العولمة هي نهايـة التاريخ، ولن تتطور البشرية بعدها.

المذاهب الاجتماعية في العالم

المفاهيم الاساسية عن العالم والتفكير فيه ما هو إلا إنحدار من مفهومين أساسين يتضمن أحدهما نظرية المعرفة، والآخر المفهوم الفلسفي للعالم، نظرية المعرفة يستدل بها عن المنطق أي الاستدلال المنطقي في التفكير الصحيح بواسطة العقل بما يمتلك أفضلية مطلقة من التجريبية الفعلية.

أما المفهوم الاخر هو نقطة البحث ويتضمن عدة مفاهيم عن المذاهب الاجتماعية التي تسود في العالم، إن مشكلة العالم تملأ فكر الانسانية في هذا الوقت وتلتمس من واقع النظام الاجتماعي، إذا السؤال هنا، ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية في العالم ويطبق فيه اركان الحياة الاجتماعية؟

لذا سنتطرق الى هذه المفاهيم المتصارعة في الميدان التي تحكم في اغلب بقاع العالم. ونبين اهم هذه المذاهب الاجتماعية المتصارعة ونوضح فكرة بسيطة عنها بارتكازاتها التي تستند عليها من مبادئ وقيم.

المذاهب الاجتماعية هي:

1-المذهب الرأسمالي الديمقراطي.

2-المذهب الاشتراكي الشيوعي (الماركسي).

المذهب الديمقراطي الرأسمالي

حيث هذا النظام اطاح بلون من الظلم في الحياة الاقتصادية وأيضا بالحكم الدكتاتوري في الحياة السياسية ويتلخص النظام الديمقراطي الرأسمالي في اعلان أربع حريات: السياسية، الاقتصادية، الفكرية والشخصية.

نأتي اولا الى الحرية السياسية التي يجعل لكل فرد كلاما مسموعا ورأيا محترما في تقرير الحياة العامة ووضع الخطط والقوانين وأيضا له الحرية في الترشيح لأي مناصب الحكم بأنواعها، والحرية الاقتصادية تهدف الى الايمان بالاقتصاد الحر والحرية الفكرية فينبغي على بني الانسان ان يعيشوا احرارا في عقيدتهم ومعتقداتهم اما الحرية الشخصية تعبر عن تحرر الانسان في سلوكه الخاص في مختلف ألوان الحياة.

إذا النظام الرأسمالي فيه الكثير من المغالطات والتناقضات التي تعايش حياة المجتمع وسأضعها في ثلاث نقاط هي: النقطة الاولى هو ان النظام الديمقراطي الرأسمالي ليس له ركيزة او فلسفة يرتكز عليها من حيث المبدأ النقطة الثانية تحكم الاكثرية في الأقلية، النقطة الثالثة والمهمة هي أقصاء للأخلاق والقيم بدافع المصلحة الشخصية فهو نظام مادي ليس له روح الاجتماعية ومصلحة المجتمع على حساب مصلحة الشخص وانعدام للإيثار والثقة المتبادلة والتراحم والتعاطف الحقيقي وجميع الاتجاهات الروحية الخيرة ويعيش الفرد فيه وكأنه مسؤولا عن نفسه فقط.

المذهب الاشتراكي_الشيوعي

المذهب الشيوعي القائم على النظرية الماركسية والمادية الجدلية هو عبارة عن فلسفة خاصة للحياة وفهم مادي على طريقة ديالكتيكية لذا، المذهب الاشتراكي (الماركسي) يبنى على فلسفة مادية معينة توضح فهم خالص للحياة ولا يعرف بجميع المثل والقيم المعنوية ويرجع ذلك لسبب كون لا موضع فيه لخالق فوق حدود الطبيعة وترتكز اقتصاديته على:

1-الغاء الملكية الخاصة ومحوها من المجتمع وتمليك الثروات وتسليمها الى الدولة.

2-توزيع السلع الانتاجية على حسب الحاجات الاستهلاكية للفرد.

3-المنهاج الاقتصادي ترسمه الدولة وحدها.

لهذا، الواقع سيصطحب معه الاحداث المتناقضة بين هذين المذهبين والقائم أحدهما على الاخر من جهة ان النظام الديمقراطي الرأسمالي تطبقه دول كثيرة في بقاع العالم واما النظام الشيوعي الاشتراكي أيضا تطبقه بعض الدول ... لذا ان الفلسفة التي تنطلق منها هذه الانظمة ماهي الا تناقضات بين مفهومين مختلفين أحدهما يناقض الاخر والمجتمع والافراد هما ساحة الميدان بين المعتركات والصراعات بين هذين النظامين، إذا فما هو الحل الذي يناسب الطبيعة البشرية الفطرية والواقع الذي يعيشه الانسان لجلب السعادة والطمأنينة لحياة الفرد وبعيدا عن دائرة الصراعات ويضمن له حقوقه من كافة الاتجاهات .... ؟؟؟

الماركسية، أهي فلسفة أم أيديولوجيا؟

لقد أفرز التطور الفكري في أوربا في القرن التاسع عشر عديدا من التيارات والمذاهب الفكرية والفلسفية حتى عد بحق قرن ازدهار الأيديولوجيا. وقد كانت الماركسية التي ارتبطت بالفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883م) وكتابه الشهير رأس المال الذي ظهرت أولى أجزائه في العام 1867م هي التيار الفكري الأبرز الذي حظي باهتمام واسع جدا، وهذا الاهتمام يفوق في مداه ما حظيت به التيارات الأخرى، ولعل أهم الأسباب في هذه الحظوة الفريدة يكمن في حقيقة كون الماركسية كانت تنطوي على رؤيا اجتماعية فقد كان ماركس يرى أن الأفكار لا تدرس بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية لأنها جزء من البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية التحتية التي تشمل علاقات الإنتاج ووسائله، فضلا عن كونها فلسفة عميقة تتوفر على أهم خصائص المذاهب الفلسفية الكبرى، وقد عد الفيلسوف الفرنسي سارتر، حين تحدث عن تطور الفكر الفلسفي الغربي، كارل ماركس واحدا من كبار الفلاسفة الغربيين على مدى تاريخ الفلسفة الغربية

إلى جانب أفلاطون وأرسطو وكانت وهيجل، ولكن الماركسية قد تعرضت للنقد لأسباب فلسفية تتعلق بنزعتها المادية المغالية، ولأسباب فكرية لأن حركات وأحزابا سياسية ثورية قد استمدت من الفكر الماركسي أطاريحها الأيديولوجية، وهذا يعني أنها قد أفرزت نسخة أيديولوجية من النسخة الفلسفية، أو أن الأحزاب الماركسية قد عمدت إلى اشتقاق صيغة أيديولوجية من الفلسفة الماركسية، ولكن ما الفرق بين الفلسفة والأيديولوجيا؟ الحقيقة هي أن المجال يضيق تماما عن عرض تعاريف الفلسفة المختلفة ناهيك عن مناقشتها، لذلك سأورد تعريفا أساسيا شائعا في الكتابات الفلسفية، فالفلسفة يمكن أن تعرف على أنها فن إثارة الأسئلة بحثا عن المعرفة والفهم للطبيعة والإنسان أكثر من كونها اعتقادا بإجابات معينة، فالفيلسوف، بموجب هذا التعريف، هو من يحسن طرح الأسئلة المهمة والعميقة التي تبعث على التفكير بخصوص موضوعات الفلسفة الأساسية مثل: ما هو الوجود؟ وهل يسبق الوجود الفكر أم العكس؟ وهي أسئلة ميتافيزيقية، وما نستطيع أن نعرف؟ وكيف نعرف؟ وما هي أسس المعرفة؟ وهي الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة، وما هي أسس الأخلاق؟ وكيف نعامل الآخرين؟ وكيف نحب أن يعاملونا؟ وهي أسئلة نظرية الأخلاق، وما هو الجمال؟ وما هي طبيعة التجربة الجمالية؟ وهي أسئلة علم الجمال، وهذه الأسئلة جميعا تغطي أهم مجالات البحث الفلسفي الذي يفترض في كبريات المذاهب الفلسفية أن تكون لها إسهامات أساسية ومتفردة فيها، ولعل أي مطلع على الفلسفة الماركسية يعلم جيدا أنها قد أثارت أسئلة وقدمت تصورات قد نتفق معها أو نختلف معها؛ ولكنها تبقى إسهامات مهمة وأصيلة في تاريخ الفلسفة الحديثة.

أما الأيديولوجيا، أو العقيدة، فإننا سنكتفي بالقول إنها منظومة محددة ومغلقة من الأفكار المترابطة منطقيا التي تشكل الأساس المعتمد في النظريات السياسية والاقتصادية للأحزاب

والمجموعات السياسية، أو هي مجموعة المعتقدات التي يحملها شخص أو جماعة أو حزب سياسي. ومن خلال الفحص الدقيق لتعريفي الفلسفة والأيديولوجيا يمكن ملاحظة إن كلا من الفلسفة والأيديولوجيا تتشابهان ظاهريا في كونهما يمثلان منظومتين فكريتين، ولكن هناك اختلافات جوهرية بينهما؛ وتكمن في النقاط الآتية:

1. الفلسفة منظومة فكرية بحثية مفتوحة وقابلة للتطور، بينما الأيديولوجيا تمثل منظومة محدودة ومغلقة.

2. تؤكد الفلسفة على حرية عملية التفكير والتفلسف، بينما تنزع الأيديولوجيا إلى أن تكون عقيدة نهائية لها طابع الإطلاق.

3. لا ترتبط الفلسفة بشكل مباشر بالأحزاب والجماعات السياسية؛ وهذا هو السبب في وصف الفلاسفة بأنهم يعيشون في أبراج عاجية، بينما تكون العلاقة بين الأيديولوجيا والأحزاب والجماعات السياسية وثيقة جدا إلى الدرجة التي تجعل تعريف الأيديولوجيا يستدعي للذهن تعريف الحزب السياسي والعكس صحيح.

4. قد تفرز الفلسفة نمطا نظريا يصلح لأن يكون أيديولوجيا كما هو الحال مع الماركسية التي كانت مهادا أيديولوجيا للأحزاب الشيوعية، ولكن لا توجد أيديولوجيا أفرزت فلسفة ما على الإطلاق، فالفلسفة تنتج الأفكار، أما الأيديولوجيا فهي تستهلك ما تنتجه الفلسفة.

5. نستنتج من كل ذلك أن الفلسفة أوسع أفقا وأكثر رحابة من الأيديولوجيا.

والآن، هل الماركسية فلسفة أم أيديولوجيا؟

نقول في الإجابة أن الماركسية بوصفها فلسفة مادية جدلية يمثلها كتاب (رأس المال) هي فلسفة بامتياز، أما الماركسية بوصفها مادية تاريخية ممثلة بالبيان الشيوعي فهي أيديولوجيا

محضة، ولعل مبدأ الحتمية التاريخية الذي قالت به المادية التاريخية هو عقيدة وفهم محدد لمسار التاريخ أكثر منه إسهاما فلسفيا. وهو سبب الخلاف الجوهري بين كارل بوبر وكثير من المفكرين الماركسيين بسبب من أنه كان يعتقد (أنه يستحيل علينا التنبؤ بمستقبل التاريخ) كما قال في كتابه (بؤس الأيديولوجيا). وهذا يعني أنه يجب التفريق بين الفلسفة الماركسية بوصفها تيارا فلسفيا أصيلا وكل ما أرتبط بها من صيغ أيديولوجية مختلفة، حتى وإن كان القائل بها ماركس نفسه.

ماهية الحرية في الفلسفة الاشتراكية

ملخص الاتجاه الاشتراكي ان الفرد إذا لم يتحرر من الجوع والفقر، فان جميع عناصر الحرية الاخرى لا تعني شيئا، وانه لا يجوز النظر الى الحرية من الناحية السياسية فقط كما يفعل الغربيون، لأن اغفال الحرية الاقتصادية يجعل جميع الحريات الاخرى عديمة الجدوى، فالحرية الاقتصادية ليست مجرد أمر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية، وانما هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى فهي التي تحقق هذه الحريات وتحدد مداها.

من خلال الانتقادات الموجهة الى فكرة حقوق الانسان في ظل المذهب الفردي نشأ المذهب الاشتراكي، حيث بدأ مجموعة من المفكرين بالبحث عن تصور آخر لمجتمع جديد ينعم فيه الفرد بحقوقه وحرياته الأساسية، وبنفس الوقت تتحقق فيه منفعة الغالبية العظمى من الناس.

وفي هذا الصدد نجد ان المفكر الفرنسي (سان سيمون 1725- 1760 م) يهاجم الملكية الفردية واستغلال العمال وينادي بإعادة تنظيم المجتمع على اساس علمي بدلا من الاساس الفلسفي الذي أرسته الثورة الفرنسية أفكار الفلاسفة الطبيعيون ونجد ايضا

المفكر الفرنسي (شارل فرانسوا فورييه 1772- 1837 م) يعلـن ان المـشاركة وحـدها هـي التي ستؤدي الى الحرية والاخاء والمساواة، والتـي تقـوم عـلى كفالـة حـق العمـل للجميـع باعتباره اساس حقوق الانسان، ثم الفيلسوف الانجليزي (دوربوت اوين 1771- 1858 م) يذهب الى ان بـؤس الانـسان ومعاناتـه الحياتيـة انمـا مـصدرها نظـام الحكـم، و الظـروف الاجتماعية التي تحيط به، والدولة من وجهة نظره لا يجـب ان تقـف وظيفتهـا عنـد حـد الدولة الحارسة، بل عليها ان تحول تلك الوظيفة من الفردية السلبية الى التـدخل الايجـابي لتحسين اوضاع المواطنين المادية والمعنوية، حتى ينعم بالحقوق والحريات أكبر عدد ممكن من افراد المجتمع .

واستقر مطاف الافكار الاشتراكية السابقة عند كارل ماركس، الذي توصل الى ان الـسبب الفعال في التطور التاريخي وفي حركة التقدم ليس الا الحرب الاقتصادية فالنظام الرأسـمالي جـاء بـديل النظـام الاقطـاعي، ثـم ان النظـام الرأسـمالي يحمـل في احـشاءه بـذور حـرب اقتصادية جديدة بين الطبقات، وهي حرب تدور رحاها بـين الرأسـماليين وطبقـة العـمال، وهذه الثورة ستنجح بمجرد قيام الشعب بها وبتـشكيل حكومـة دكتاتوريـة يلغـي الملكيـة الخاصة.

وفي هذه المرحلة (كما يعتقد ماركس) لا يمكن التمسك بحقوق وحريات الانسان للحـد من اعاقة النشاط الثوري، لان هذه الحقوق والحريات ليـست الا امتيـازات للطبقـة التـي يجب القضاء عليها، وبمجرد بناء النظام الاشتراكي يتحقق المجتمع الخالي من الطبقات ومن صراعها، وعند ذلـك تـستطيع الدولـة الاشـتراكية ان تعـترف للمـواطنين بحقـوق وحريـات فعلية.

ويرتكز المذهب الاشتراكي على الحرية الاقتصادي ذات المضمون الاجتماعي، ولو كانت حرية شخصية أو حرية رأي أو حرية عقيدة، بحيث يقوم بناء على الحرية التي تحرر الفرد من الاستغلال كما يظهر ذلك في برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي، والذي جاء فيه: (ان المجتمع السوفيتي يكفل الحرية الحقيقية للفرد، وأرقى مظهر لهذه الحرية هو تحرر الانسان من الاستغلال)82.

فالحرية الفعلية لدى الماركسيين لن تتحقق الا بتحرر الفرد من الاستغلال والقضاء على الدولة الطبقية، واقامة دكتاتورية البروليتاريا، وذلك لأسباب عديدة اهمها : تصفية الملكية الخاصة وهي الاساس الاقتصادي للاستقلال، ثم حين تبنى الاشتراكية البناء الاجتماعي والاقتصادي من اساسه فإنها تحرر الناس سياسيا ، ويرى الماركسيون ان مذهبهم يكفل الحرية في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا وتصبح الديمقراطية لأول مرة ديمقراطية للفقراء لا للأغنياء وتفرض في الوقت نفسه قيودا على الحرية ازاء المستغلين الرأسماليين فإنها ليست بكاملة ولن تكون كذلك، الا في المجتمع الشيوعي بعد ان تتحطم الرأسمالية بصورة نهائية وتزول الطبقات وبالتالي تزول الدولة فيصبح الفرد كما قال ستالين، (حرا حقا بعد ان يكون قد تخلص من هم خبزه اليومي).

فوفقاً للمذهب الاشتراكي تعتبر الجماعة، وليس الفرد، هدفاً في ذاتها وهي السيد، بل الاله الذي له كل السلطات والنفوذ، في منحى الحقوق والحريات، وتنظيم ممارستها والسيطرة، والتحكم في كل شيء، أمّا الفرد فهو في نظر هذا المذهب، خادم الجماعة، ووسيلتها واداتها لتحقيق الاهداف المشتركة والصالح العام للمجتمع ككل، وليس للفرد

[82] - كارل ماركس، فريدريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي.

وجود مستقل عن الجماعة، فهو جزء من الكل، وليس له وجود خارجها، فهو يخضع لها ويتمتع بحمايتها83.

وليس للفرد حقوق وحريات طبيعية ثابتة ولصيقة بصفته كإنسان، والتي لا يمكن المساس بها، بل انه لا يتمتع الا بتلك الحقوق التي تمنحها وتقررها له الدولة، وهي ليست بديهيات او مسلمات او اشياء تولد معه وتلتصق به وتستمر مرافقة له طول حياته، وانما هي مجرد امتيازات او قدرات مؤقتة وعارضة، تمنحها وتنظمها بل وتسحبها الدولة متى تشاء مراعاتا لصالح الجماعة واهدافها التي تسعى الى تحقيقها. فحقوق وحريات الافراد ليست قيودا مفروضة على الدولة، أو مقدسات لا يمكن المساس بها، وانما هي مجرد رخص تخضع لتنظيم الدولة، التي توجهها الى ما يحقق اهداف النظام كما تحددها السلطة84.

ظهرت أفكار دعاة الاشتراكية صمن كتابات وآراء وآمال بعض الفلاسفة والمفكرين القدامى مثل كونفوشيوس في الفرن الخامس قبل الميلاد من الصين القديمة وافلاطون في المدينة الفاضلة التي نادى بإقامتها باليونان، وألغى فيها الملكية، وتوماس مور في القرن السادس عشر في إنجلترا، حيث نادى بإحلال الملكية الجماعية محل الملكية الفردية، وكامبانلا في ايطاليا في كتابه مدينة الشمس، التي تتولى الدولة فيها الانتاج وتوزيع السلع، ويلتزم فيها الجميع بالعمل لمدة اربع ساعات في اليوم، ويلاحظ ان هذه الافكار لم تكون الفكر الاشتراكي، لأنها لم تكن قائمة على تحليل علمي دقيق وانما جاءت نتيجة للقضاء على مساوئ وعيوب النظم الاقتصادية السائدة آنذاك.

---

[83] - تيودور بافلوف، الشخصية والحرية، بحث منشور بمجلة دراسات اشتراكية، طبعة دار الهلال، العدد الرابع،1972.

[84] - كوسلابوف، الماركسية والحرية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة، القاهرة، 1975، ص97.

وفي القرن التاسع عشر قامت طبقة من المفكرين بالدعوة الى ضرورة تدخل الدولة لحماية العمال وتنظيم الاقتصاد، وتيارات تدعو العمال الى التمرد والثورة والعنف لمقاومة الظلم الواقع عليهم، وكان هذا نتاج لمساوئ المذهب الفردي الحر الذي نادى بسيطرة الاغنياء والاقوياء والتحكم في مصائر الفقراء والضعفاء، وخاصة صغار العمال، فكان من ذلك انتشار الظلم وظهور الاستغلال في أبشع صوره للطبقة العاملة.

وبظهور المفكر كارل ماركس الذي يعتبر أب الاشتراكية ومؤسسها، تأثر بفلسفة هيجل التي تؤله الدولة، وإطلاق سلطانها في كل شيء وانكار فكرة الحقوق الطبيعية للفرد، وقد بدأت هذه الحركة الاشتراكية بالبيان الشيوعي الذي اصدره كارل ماركس بالاشتراك مع فردريك إنجلز عام 1848 وضمّنا فيه أسس وقواعد الاشتراكية، التي نصل اليها بعد المرور بالمراحل الثلاثة التالية:

- مرحلة التمهيد والاعداد والدعاية للثورة، والصدام مع طبقة البرجوازيين.
- مرحلة الصدام بين الطبقات وقيام البروليتاريا للقضاء على الطبقة البرجوازية المتحكمة، وتسود هذه المرحلة ديكتاتورية العمال، للقضاء على كل أثر للطبقة المستغلة وهي مرحلة لا تعرف اللين والهوادة.

تتمدد الحريات وفقا لطبيعة هذه المرحلة، فالحرية فيها ليست وسيلة يتمتع ويتمسك بها الافراد في مواجهة الحكام، وانما هي وسيلة يمتلكها الحكام، لتسمح لهم بالعمل لخلق وتهيئة الظروف الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لتمكين المواطنين من ممارسة الحرية بشكل فعلي وحقيقي.

- مرحلة الانتهاء من كل بقايا النظام الرأسمالي، وتحسين ظروف معيشة العمال، ويبدأ تمتعهم بالحريات التقليدية، التي لم تكن لها أي معنى أو فائدة، قبل المرور بالمراحل السابقة

وخاصة توفير لقمة العيش المناسبة للفرد، وعلى ذلك فالنظرية الماركسية تعتمد على مفاهيم محددة هي:

1. ان الحريات السياسية نظرية مجردة، لا معنى ولا قيمة لها بدون تحرير وضمان لقمة العيش المناسبة للأفراد، فالحريات الاقتصادية والاجتماعية لها الأولوية[85].

2. إن اضمحلال الدولة واختفاء السلطة والحكام وقيام مجتمع اشتراكي يقوم على تعاون الجميع لخير الجميع، هو الهدف والنتيجة النهائية[86].

ويتهم ماركس الحريات التقليدية في المذهب الفردي بأنها صورية، ومزيفة لأنها قاصرة على البرجوازيين دون غيرهم من طبقات الشعب، ويرى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في النظام الرأسمالي هو ما تعمل الثورة الاشتراكية للقضاء عليه، إذ لا بد أن يزول التناقض ويعود التوافق بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ولن يتم ذلك الا بالقضاء الثوري على علاقات الانتاج الرأسمالية (الملكية الفردية) وتحويلها الى ملكية جماعية، فملكية وسائل الانتاج الجماعية هي أساس الاشتراكية، وهي التي تؤدي الى القضاء على مشكلة الأجور والتناحر بين الطبقات[87].

وأصحاب المصلحة في هذا التغيير لطريقة الانتاج هم البروليتاريا لأنهم وحدهم الضحية المباشرة للملكية الخاصة، ويقول البيان الشيوعي (ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجها لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقا هي البروليتاريا). وقد ميز الماركسيون بين مفهومين لدكتاتورية البروليتاريا:

---

[85] - كارل ماركس، مختارات، م1، البيان الشيوعي، موسكو، مطبعة التقدم، 1969، ص358.

[86] - كارل ماركس، رأس المال، جزئين، ترجمة: د. راشد البراوي، دار النهضة، القاهرة، 1947، ص124.

[87] - كارل ماركس، نقد برنامج غوتا. موسكو، مطبعة التقدم، 1969م، ص211.

الأول: أنها ديمقراطية ذات أهداف بعيدة المدى للشعب العامل، أي لأغلبية السكان وزعامة الطبقة العاملة لدولة الشعب العامل من أجل قيام الاشتراكية.

الثاني: السيطرة السياسية على المستغلين أي على الأقلية من السكان، وهذا ما دعا لينين أن يصف الدولة في المرحلة الانتقالية بأنها ديمقراطية على نحو جديد من البروليتاريا والمعدمين على وجه عام، ودكتاتورية على نحو جديد ضد البرجوازية، واستمر لينين في قوله بأن البروليتاريا ما دامت بحاجة الى الدولة، فهي لا تحتاجها من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها وعندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية عندئذ يزول الدولة بوصفها دولة.

فدكتاتورية البروليتاريا هي حكم الطبقة العاملة المستغلة التي تحطم الرأسمالية وتبني مجتمعا لا توجد به طبقات وخاليا من الاستغلال، فسيطرة الأكثرية على الأقلية كما يقول الماركسيون هي أرقى انواع الديمقراطية.

وفي ظل دكتاتورية البروليتاريا، لا يحصل العامل على حقوق صورية، ولكنه يتولى حكم البلاد، ويدير جميع اوجه حياته الاقتصادية والسياسية والثقافية، فدولة البروليتاريا تكفل ممارسة الحقوق الديمقراطية عن طريق توفير التسهيلات المالية المناسبة، لأن الشعب العامل يملك جميع وسائل الإنتاج، وبالتالي يمارس حقه في التعليم والعمل، كما يملك الشعب العامل المطابع ومخازن الورق ومحطات الإذاعة، وهذا ما يمكنه من ممارسة حرية الصحافة والخطابة والاجتماع[88].

وقد توصل لينين الى المبدأ القائل باختلاف اشكال الدولة الدكتاتورية، وذكر في هذا الصدد، أن الانتقال من الرأسمالية الى الشيوعية سيؤدي حتما الى ظهور انواع بالغة التعدد

[88] - ماوتسي تونغ، في التناقض، منشورات الماركسيين اللينينيّن الماويّن العرب، (د.ت)، ص69.

والتنوع للأشكال السياسية، الآ أن الجوهر سيظل كما هو دكتاتورية البروليتاريا89، ويبرر لينين الضرورة في وجود دكتاتورية البروليتاريا، وهذا الشكل الجديد لها في الاتحاد السوفيتي(السابق) بقوله ان التاريخ يعلمنا انه ما من طبقة مضطهدة وصلت يوما او كان باستطاعتها ان تصل الى السيطرة دون ان تمر بمرحلة دكتاتورية البروليتاريا، أي دون ان تظفر بالسلطة السياسية وتحطها مقاومة المستغلين، كما يستمر لينين في قوله ان الحرية والمساواة الحقيقيين لن تكونا الا في ظل النظام الذي يعمل الشيوعيون على بنائه، والذي سيختفي ويستحيل فيه الاثراء على حساب الغير، وستزول فيه امكانية اخضاع الصحافة بصورة مباشرة او غير مباشرة لسيطرة رأس المال90. فدكتاتورية البروليتاريا ليست فقط اداة لإسقاط المستغلين وسحق مقاومتهم، بل أيضا ضرورية للدفاع ضد الدكتاتورية البرجوازية، وهي توفر للطبقات الكادحة الامكانية العلمية للاستفادة من الحقوق والحريات الديمقراطية، وهي امكانية لم توجد قط حتى بصورة تقليدية في خيرة الجمهوريات البرجوازية وارقاها ديمقراطية.

ان المساواة بين المواطنين دون تمييز في الجنس والدين والعنصر والقومية، لم تحققها الديمقراطية البرجوازية، وانما تحققها سلطة السوفيات، وان التنظيم السوفياتي للدولة هو وحده الذي يستطيع فعلا ان يحطم ويسحق نهائيا الجهاز البرجوازي القديم، والوسيلة الوحيدة لبلوغ المساواة والحرية هي الديمقراطية السوفيتية.

وبعد وفاة لينين تولى السلطة ستالين فاستأثر بها، لما قرره من ان التعبير الاسمي للدور القيادي للحزب في الاتحاد السوفيتي بلد دكتاتورية البروليتاريا يتحصل في انه لا يتم البت في شأن أي مسألة مهمة في السياسة، او التنظيم بمعرفة المؤسسات السوفيتية أو غيرها من

[89] - لينين، مختارات، م 11، موسكو، مطبعة التقدم، 1974م، 116.

[90] - لينين، ملاحظات فلسفية، موسكو، مطبعة التقدم، 1972م، ص166.

المنظمات الجماهيرية خارج نطاق توجيهات الحزب بوصفه القوة القيادية الاساسية للبروليتاريا.

وتعتبر دكتاتورية ستالين التطبيق الانتهازي للغاية، فلم يحتفظ من النظرية الماركسية اللينينية الا بشرط دكتاتورية البروليتاريا، بعد أن شوه مفهومها، وأعلن (خروتشوف) في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي سنة 1956 أن ستالين جند الحزب في معركة ارهاب جماعية وكان يعمد الى الاستبداد واذلال الناس ماديا ومعنويا، ولفقت التهم ضد الأبرياء، وأخذت الاعترافات منهم سواء بالتعذيب أو بإستخدام الوسائل الوحشية معهم91.

وسرعان ما تغير الحال بعد موت ستالين فأزيلت الاخطاء الناجمة عن عبادة الفرد، كما أزيلت مخالفات الشرعية الاشتراكية، واعيدت رقابة الحزب والدولة على الهيئات الادارية السوفيتية، ورد الاعتبار الى الكثيرين من الناس الشرفاء ممن اتهموا زورا وبهتانا بأنهم اعداء الشعب، وصدرت بحقهم الاحكام ووضع الحزب حدا لكل انتهاك للشرعية الاشتراكية، ولحقوق المواطنين التي كفلها الدستور، ويقول الماركسيون ان بقاء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، قد أحدث تغيرات جذرية في الحياة الاقتصادية ووظائف الدولة الاشتراكية.

ان الفكر الاشتراكي وجد تطبيقاته في دولة الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا والصين وكوبا ولحقت بهم دول في شرق اوروبا وافريقيا وامريكا، وتشابهت تشريعاتها في تجسيد النموذج الاشتراكي، كما لا بد من الاشارة الى ان شعار الماركسية بصدد الحرية هو (الحرية كل الحرية للشعب ... ولا حرية لأعداء الشعب) وهذا يعني ان لا حرية لغير الماركسيين أي لا حرية لغير الشيوعيين ويؤكد (برجنيف) ذلك بقوله : ان في بلادنا يحكم الشعب بالفعل، ويتمتع بأكثر الحقوق الاجتماعية والسياسية أهمية، الا ان حكم الشعب في الوقت

---

[91] - ماوتسي تونغ، في التناقض، منشورات الماركسيين اللينينيّن الماويّن العرب، (د.ت)، ص246.

نفسه هو حكم صارم، وهو لا يتهاون مع هؤلاء الذين يسيئون الى المجتمع سواء كانوا مجرد اجلاف او مجرمين، او بيروقراطيين او قتلة عنيفين او طفيليين، او من الذين يسيئون استخدام الملكية العامة، ان هؤلاء جميعا ينبغي الا يكون لهم في المجتمع السوفيتي، وهذا هو الرأي الحازم للحزب الشيوعي92 .

وتبريراً للتفسير الماركسي لمفهوم الحرية واقامة الحكم الدكتاتوري، رفعت الماركسية شعاراً آخر وهو (الحرية أولاً هي حرية لقمة العيش).

فالحرية الحقيقية والفعلية الكاملة في نظر الماركسية، لن تتحقق الا في مرحلة الشيوعية عالم الحرية، حين تتدفق جميع ينابيع الثروة الجماعية، ويصبح بإمكان المجتمع ان يسجل على رأيهم (كل حسب كفاءته ولكل حسب حاجاته) بدل من (كل حسب كفاءته ولكل حسب عمله) وسوف تضمحل الدولة وتندثر لان الحرية لا توجد بوجود الدولة، وعندما توجد الحرية تنعدم الدولة.

وقد أدى هذا الى تهديد الحريات في كثير من الدول التي طبقت النظام الماركسي وقد استند كثير من القادة والحكام الى الشعار الذي ينادي بالقضاء على الأقلية المستغلة للأغلبية المستغلة.

هددت الحريات الفردية وتم البطش والظلم، بل التعذيب لبعض فئات المجتمع بحجة تنقية المجتمع وتهيئة الظروف لتحقيق حريات حقيقية وفعلية، أما فيما يخص شعار تحرير وضمان لقمة العيش، فليس معناه القضاء على الاستغلال هو كل الحرية، أو ان التحرير الاقتصادي يعني عند الحريات الاخرى مثل النقد والمناقشة والانتخاب، وغيرها من

---

[92] - مصطفى كمال وصفي، المشروعية في الدولة الاشتراكية، المجلة الإدارية، السنة الثامنة ـ العدد 2، 1966، ص211.

الحريات فالجائع قد يحصل على الخبز، ورغم ذلك يضل عبدا، ليس لـه رأي ولا شخـصية ولا وجود ولا حقوق.

ويعاب على الفكر الماركسي انه اعتمد في مهاجمته للنظام الرأسمالي على نظرية هيجـل في التطور الديالكتيكي، وان هذا النظـام يحمـل في جنباتـه عنـاصر وعوامـل انهيـاره، وتنبـأ بانهياره، وقيام الثورة الشيوعية في المجتمعات الصناعية المتقدمة مثل المانيا وانجلترا، ولكن هذه التنبؤات لم تتحقق، كما لم تتحقق فكرة التطور الديالكتيكي في دول رأسـمالية أخـرى، مثل الولايات المتحدة الامريكية وسويسرا، وما حدث هو عكس ما تنبا به مـاركس، فالـذي انهار في الواقع هو النظام الشيوعي نفسه، في كثير من الدول التي طبقت نظرية ماركس.

الفلسفة السياسية المعاصرة

عرف العالم تقاطب قوتين لم يسبق لهما مثيل، هما المعسكر الاشتراكي، والولايات المتحدة الأمريكية، القطب الأول يمثل التوجه الاشتراكي، والثاني يمثل التوجه الليبرالي، فالليبرالية تقوم على أساس الحرية الفردية، والمبادرة الحرة بحيث يجب تحرير السوق من تدخل الدولة ولعل هذا هو ما عبر عنه آدم سميث في كتابه ثروة الأمم، بحيث عمل من خلال هذا الكتاب على تقزيم سلطة الدولة لصالح سلطة الفرد، وتبعا لذلك يذهب الليبراليون إلى الاعتقاد بأن النظام الأمثل هو اللبرالي بما هو النظام الذي يضمن حرية الأفراد، وفي المقابل نجد المعسكر الاشتراكي الذي ينتقد التوجه السابق، باعتبار أن تلك الحرية التي يروج لها النظام اللبرالي هي حرية زائفة، لأنها تعبر عن مصالح ومطامح الطبقة البرجوازية، وعليه فالحرية حسب الاشتراكيين تتعارض تعارضا صريحا مع النظام الرأسمالي ، لأن الحرية تكمن داخل المجتمع . إن هذا الأمر سوف يثير الكثير من النقاشات والسجالات، غير أن الحدث البارز سوف يتمثل في انهيار جدار برلين لذا نجد كريستيان دولاكومباني يقول (بعد أن ظل –وهو يتحدث عن التاريخ-لمدة أربعين عاما ضحية التثليج، لدرجة برودة الجليد، انطلق التاريخ مرة أخرى في التاسع من نوفمبر 1989) إن هذا الحدث البارز لم يكن مؤشرا على نهاية الحرب الباردة التي كادت أن تأتي على الجنس البشري وفقط ، وإنما هو انهيار الاشتراكية ، فهذا النظام على حد تعبير دولاكومباني لم ينجح في الاستمرارية ، إذن فتاريخ 1989 هو تاريخ محوري ومفصلي يعبر عن بداية مرحلة جديدة، إن هذا الحدث البارز الذي تمثل في سقوط جدار برلين مس الفلسفة السياسية ولكن كيف ذلك ؟

إن سقوط جدار برلين أشعل نقاشات وسجالات ما كان لها أن تظهر في المرحلة الثنائية بفعل الخوف الذي كان يتوجس النفوس، لقد سمح سقوط جدار برلين بالإفصاح عن (المكبوتات) إذ تم طرح أسئلة تنتمي لصميم الفلسفة السياسية من قبيل ما هو النظام الأفضل؟ فمعلوم أن أفلاطون كان قد تطرق إلى هذا الأمر في جمهوريته. إلا أن هذا الإشكال يعيد طرح نفسه بعد هذا الحدث البارز. لقد تعجلت أصوات المثقفين وكتاباتهم للإجابة عن هذا التساؤل، ولعل كتاب فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير the end of history and the last man)93 يؤكد صدق قولنا. فقد ذهب فوكوياما إلى أن سقوط الاتحاد السوفياتي، إنما هو مؤشر على انتصار النموذج الليبرالي الديمقراطي بما هو النموذج الأفضل، وبذلك (وصد باب التاريخ وأدى إلى نهايته الأبدية التي لن يبرز في أفقها أي مؤشر جديد) لاحظ فوكوياما أن التاريخ يقود بطريقة أو بأخرى -يقود الإنسان إلى الديمقراطية الحرة - مستفيدا بذلك من التفسير الذي قدمه كوجيف لهيجل94.

يمكن أن نوجز تصور فوكوياما في كلمات معدودات، وهي أن النظام الأصلح إن لم نقل الأخير، هو النظام الليبرالي الديمقراطي القائم على احترام الفرد وتشجيع المبادرة الحرة. إن ما يهمنا من أطروحة فوكوياما هو أن الفلسفة السياسية عادت لطرح مسألة النظام الأفضل هذا بالإضافة إلى ظهور إشكاليات أخرى، وهي تلك التي ذكرها دولاكومباني المتمثلة في فصل السلطات، فمعلوم أن النظام الديمقراطي يقيم نفسه على أساس مدى الفصل بين السلطات، لأن اجتماعها في يد واحدة يؤدي إلى الاستبداد، هذا الأمر سوف يطرح نفسه داخل حقل الفلسفة السياسية هذا بالإضافة إلى أن من بين

[93] - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر. هذا العنوان الرسمي للكتاب.

[94] - كوجيف، حول مسألة نهاية التاريخ، تأملات في أطروحة فوكوياما، فكر ونقد، ص، 25.

الإشكالات التي باتت تطرح نفسها مسألة علاقة الديمقراطية بالقانون، على العموم يمكن القول إن انهيار جدار برلين قد ساهم في طرح مجموعة من الإشكالات التي تنتمي لصميم الفلسفة السياسية، ذلك أن الليبرالية وجدت نفسها أمام مجموعة من الإشكالات التي يجب عليها حلها إذا ما أرادت أن تحافظ على كيانها واستمراريتنا، بالإضافة إلى هذا من بين الأسباب التي ساهمت في نهوض الفلسفة السياسية وانبعاثها ، مسألة تراجع النزعة الوضعية لذا نطرح السؤال التالي : هل يمكن القول أن النزعة الوضعية أدت إلى تراجع الفلسفة السياسية ؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من استحضار نموذج ليو شتراوس.

يعتبر أبرز ممثل للنزعة الوضعية أوغست كونت، فلقد عمل هذا الأخير على تقسيم المعرفة البشرية إلى ثلاث مراحل، وهي التي تعرف بقانون الأحوال الثلاث، مفاده أن أولى المراحل التي عرفتها البشرية كانت مرحلة لاهوتية يغلب عليها الطابع الخرافي، بعد هذه المرحلة سوف تحل المرحلة الميتافزيقية، وهي التي تجلت مع الفلسفة، اتسمت هذه المرحلة برد الظواهر إلى علل غائية، إن هاتين المرحلتين اشتركتا في أنهما مرحلتين لا علميتين، ذلك لأن المرحلة العلمية لن تكون إلا المرحلة الوضعية، التي لا تعمل إلا على وصف الظواهر وايجاد العلاقات الرابطة بينها .

من المعلوم أن الفلسفة الوضعية تقوم على أساس الإيمان بالعلم التجريبي، بما هو السبيل الوحيد إلى المعرفة الحقيقية، لذلك تذهب الوضعية إلى ضرورة استبعاد سؤال القيمة مادام هذا الأخير لا يخضع لأي مقياس علمي، إن هذه النزعة الوضعية ترفض الفلسفة السياسية الكلاسيكية محاولة تعويضها بعلم اجتماعي، لأن الفلسفة السياسية الكلاسيكية غير علمية، لقد أرادت النزعة الوضعية حسب شتراوس تجاوز الميتافيزيقا وتعويض الفلسفة قوانين علمية. لذا نجد ستراوس يقول في كتابه nihilism polities

trade Olivier seyden (إن الوضعانية في نهاية الأمر لا تعترف إلا بالمعرفة العلمية على خلاف حكم القيمة الذي يرد إلى ما هو ذاتي) وعندما يتحدث ليو شتراوس عن النزعة الوضعانية فإنه يربطه بالإيديولوجيا الديمقراطية، لقد استبعدت الوضعانية الفلسفة السياسية لأن النزعة الوضعية تنفي معرفة حقيقة أو جوهر الأمور. لكن تجدر الإشارة إلى أن ستراوس عندما يتحدث عن الوضعية فهو يقصد تلك التي بدأت مع فرنسيس بيكون وديكارت، والوضعية المنطقية كما تبلورت مع هيوم والوضعية القانونية كما أرساها هوبز، ووضعية العلوم السياسية والاجتماعية.

إن الوضعية كما يرى ستروس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة تتحقق باستخدام مناهج العلوم التجريبية، وعلى هذا فهي تنقص من قيمة الفلسفة السياسية للتعرف عن ماهية النظام الفاضل، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا بحث عقيم ينبغي أن نستبدل به العلوم السياسية، أي بالعلم الذي يكتفي بوصف ما هو واقع، لقد نادى أنصار الوضعية في القرن العشرين برفض أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفي بدراسة الواقع95. من بين الأسباب التي ساهمت في نكوص الفلسفة السياسية حسب ستراوس نجد النزعة التاريخانية فما هي النزعة التاريخانية؟

ينظر ستراوس للنزعة التاريخانية على أنها حركة معقدة شهدها الفكر الحديث، وتمثلت في فكر هيجل ونيتشه وهايدغر، ويميز ليو ستراوس بين نمطين من التاريخانية الأولى هي التاريخية التأملية، وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية للحداثة ويتمثل في أعمال هيجل وحسب هذا التيار فإن مهمة العلم تتمثل في تأمل الحركة التاريخية والتي ما هي في واقع الأمر إلا تأمل عقلي وعلى هذا فقد جعل هيجل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة

[95] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص98.

السياسية96، فلا يجب حسب هيجل أن تعنى بما يجب أن يكون بل ينبغي أن تقصر اهتمامها على ما هو متحقق فعلا في لحظة تاريخية معينة وعلى هذا الأساس فالفلسفة السياسية حسب هيجل فقدت مبرر وجودها، ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فهناك ما يسميه ليو التاريخانية الراديكالية، وقد ظهرت في الموجة الثالثة من الحداثة، ويعتبر نيتشه أبوها الروحي بامتياز كما دافع عنها في القرن العشرين مارتن هايدغر.

تشترك التاريخانية الراديكالية مع التاريخانية التأملية في عدائها للفلسفة السياسية ولكنهما يختلفان في بعض النقاط منها مثلا أن هيجل يتصور أن التاريخ في تقدم مستمر لأن التاريخانية الراديكالية فقدت الثقة بالتاريخ، وتتفق مع الوضعية من جهة أنه يتعذر على الإنسان الوصول إلى الخير المطلق الصالح لكل زمان ومكان والذي كانت تزعم الفلسفة السياسية الكلاسيكية الوصول إليه. هذا ويجب الانتباه إلى أن التاريخانية الراديكالية حتى وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية فإن ترفض النزعة الوضعية97.

حسب التاريخانية، لا توجد مبادئ ثابتة للعدالة، بل توجد مقاربات متعددة وهي تخضع لمسار التحول التاريخي، فكل مفهوم للعدالة، إنما يعبر عن العصر الذي نبت وترعرع فيه. وعليه فإن هذه النزعة التاريخانية تفضي إلى نسبية المواقف وتقضي على المرجعية القيمية للفعل السياسي، وتقوض الأسس الموضوعية التي يقوم عليها لكي تحولها إلى مجرد مواضعات متعارف عليها مقوضة بذلك كل شيء جوهري وثابت.

لقد اشتركت كل من النزعة الوضعية والتاريخانية في تأزيم الفلسفة السياسية لهذا نجد ستراوس يقول: هكذا نرى أن كل من الوضعانية والتاريخانية إنما شكلتا أكبر مدارس الغرب الحديث، على الرغم من ذلك عجزتا عن التطابق مع الفلسفة السياسية بما هي

[96] - كتابنا، آفاق الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص 189.

[97] - د. نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ-هيجل، دار المعارف، القاهرة، 2004، ص213.

محاولة للكشف عن الغايات الحقيقية للإنسان كإنسان. إن التاريخ كما يري ستروس لا يؤكد هذا التصور التاريخاني بل يبين أن الفكر الإنساني يهتم بنفس الموضوعات. لذا حسب ستراوس يوجد إطار ثابت لا يتغير، والفكر الإنساني قادر على تجاوز تحدياته التاريخية، أما النزعة التاريخانية فإنها حسب ستراوس هي حصيلة أزمة الفلسفة السياسية التي تخلت عن مبادئها السابقة.

هذه هي أزمة الفلسفة السياسية كما يلاحظ ليو ستراوس، صحيح أن الفلسفة السياسية حسب ستراوس تعاني من التحلل إلا أنه لابد من إحيائها. وعلى الرغم من أن ستراوس عرف بنقده للوضعية إلا أنه لا يعدها خصمه الأول، حيث يري أنها غير قادرة على الصمود أمام النقد الذي وجهته لها التاريخانية، فهذه الأخيرة هي العدو اللدود للفلسفة السياسية فهي تتسم بكونها أقوى مراسا وأشد خطرا. ومن هنا فدفاع ستراوس على الفلسفة يتمثل في التصدي للتاريخانية بشقيها التأملي والراديكالي، ولتشخيص هذه الأزمة بدقة لابد من استحضار المسار الفلسفي للتشكل الحداثي.

يبين ستراوس مسار التشكل الفلسفي للحداثة، بالوقوف عند موجات ثلاث وهي كالتالي موجة الحداثة التي عبرت عنها كل من فلسفات ميكافيلي وهوبز وجون لوك، وموجة الأنوار التي عبرت عنها فلسفة روسو وفيشته وهيجل والمثالية الألمانية، وأخيرا موجة العدمية الوجودية التي تجسدت في فلسفة نيتشه وهايدغر، والفلسفات الوجودية.

فيما يتعلق بالموجة الأولى يلاحظ ستراوس، أنها ابتدأت مع ميكافيلي، وذلك لأن ميكافيلي هو من أرسى القطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية واصفا إياها بالفلسفة الحالمة الشيء الذي يعني الرفض العملي للفلسفة السياسية من حيث هي تكريس للفضيلة وتحقيق للسعادة وعليه فليست الفلسفة السياسية سوى مجرد تسيير ناجح للحكم ، إن

هوبز لم يبتعد عن هذا التصور، فقد استبدل هوبز التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات المصطنعة والصارمة هذه المؤسسات القادرة على ضبط السلوك البشري، ففي حين كان ينظر في الفلسفة الكلاسيكية للقانون الطبيعي في ضوء تراتب الغايات حيث كان يحتل حفظ الذات أدنى هذه الغايات نجد هوبز تصور القانون الطبيعي من منطلق حفظ الذات دونما نظر إلى أي واجبات أو التزامات أخلاقية من هنا (أخذت مدونة حقوق الإنسان مكان القانون الطبيعي)98.

وكما أن ميكافيلي يرمز للموجة الأولى، فإن روسو يرمز للموجة الثانية، فقد غير روسو المناخ الأخلاقي للغرب بنفس العمق الذي غير به ميكافيلي، صحيح أن روسو انتقد اختزال الموضوع الأخلاقي والسياسي إلى مجرد التنظيم التقني ومفهوم الطبيعة الحديث إلا أنه لم يستعد المفهوم الكلاسيكي للفضيلة بما هي الغاية الطبيعية للإنسان التي تكتمل فيها إنسانيته، لقد انتهى روسو إلى إعادة تأويل مفهوم الفضيلة حتى تتطابق مع العصر الحديث ومفهوم الطبيعية الشيء الذي يكشف عن مقاربة أكثر راديكالية من تصور هوبز لحالة الطبيعة. والإنسان عند كل من روسو وهوبز فاقد للسمتين الإجتماعية والعقلانية، ذلك أن عقلانية الإنسان ترجع إلى السيرورة التاريخية، إن الإنسان هو ذات حرة، وعليه فإن روسو عمل على تعويض القانون الطبيعي المتعالي بالإرادة المشتركة المحايثة للمجتمع، وعلى الرغم من النقد الذي يوجهه ليو إلى مفهوم الإرادة المشتركة عند روسو، إلا أنه يعترف بأن روسو كان أول من انتبه إلى أزمة الحداثة، إن هذا التصور الروسوي هو الذي ستتبناه التيارات المثالية الألمانية.

---

[98] - مجموعة أساتذة سوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، الفارابي، بيروت-لبنان، 1989، ص719.

وأما فيما يتعلق بالموجة الثالثة للحداثة فإن نيتشه هو المعبر عنها بامتياز، فقد تصور نيتشه الشعور الوجودي من حيث هو تجربة قلق ورعب، أكثر من كونه تجربة تناسق وسلام، إنه شعور يتمثل في أن الوجود الإنساني مأساوي بالضرورة، لا يمكن حله لا عن طريقة روسو ولا عن طريق التصورات الكلاسيكية. والفرق الأساسي بين مقاربة روسو ونيتشه هو أن هذا الأخير يوجه سهام النقد للنزعات التاريخانية التي تكتمل مع هيجل، فنيتشه يعلن الإنسان الأخير وهو على النقيض من الإنسان الخير، إنه الإنسان الأكثر دناءة وانحطاطا، إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح. وتكتمل هذه الموجة في فكر هايدغر المتمحور حول فكرة (القلق الإنساني) من حيث هي تجربة أساسية يتم في ضوئها تفسير أي شيء في سياق (تحليلية الوجود)99.

لقد حطمت الموجة الثالثة كل مرجع قيمي ثابت وجوهري لقد أضحى الإنسان مع هذه الموجة فاقدا للثقة في مصيره، ذلك أن الحدود التي تفصل الخير عن الشرير، الصحيح عن الخاطئ تعرضت للزوال من هنا يتضح خطر هذه الموجة التي تجسد العدمية والنسبية الأخلاقية، للخروج من هذه الأزمة يدعو ستراوس إلى الرجوع إلى الفلسفة الما قبل حديثة، ولتقليد الحق الطبيعي بمقوماته وجذوره اللاهوتية، يجب علينا حسب ستراوس أن نرجع للفلسفة السياسية الكلاسيكية من أجل الوصول إلى الحقائق الجوهرية الثابتة التي لا تخضع للتحول التاريخي على عكس ما تتوهم المقاربات الوضعية و التاريخانية، إن ميزة الفلسفة السياسية الكلاسيكية تتحدد في كونها تعالج مباشرة شكل النظام السياسي، والموقف القيمي منه، لذلك راهن ليو على الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوصفها القادرة

[99] - المصدر السابق، ص723.

على حل أزمة الحداثة لذا نجد ليو ستراوس يقول: (إننا نعتقد أن القضايا التي أثارها الفلاسفة السياسيون في الماضي لا تزال حية في مجتمعنا)100

[100] - ليو ستراوس، تاريخ الفلسفة السياسية الجزء الأول، ص 15.

الاشـتـراكـيـة

لكل مصطلح دلالات متعـددة، فهنـاك دلالتـه العامـة أي المـصطلح كمفهـوم مجـرد، وهناك دلالته الخاصـة أي مـا يكتـسبه المـصطلح مـن معنـى كمحـصله لتطبيقـه في واقـع اجتماعي معين زمانا ومكانا، وهناك دلالته المشتركة أي المعنى الـذي تـشترك في فهمـه كـل الفلسفات والمناهج، وهناك دلالته المنفردة أي المعنى الذي تنفـرد بفهمـه فلـسفه ومـنهج معينين. فإذا تناولنا مصطلح الاشتراكية نجد أن له دلاله عامه-مشتركة.

مـضمونها، التحـرر مـن القهـر الاقتـصادي، وسـيطرة الـشعب عـلى وسـائل الإنتـاج، والتخطيط الاقتصادي، والملكية العامة لوسائل الإنتاج الاساسية...كـما أن لـه دلالـه خاصـة تتمثل في تطبيق مفهوم الاشتراكية في واقع اجتماعي معين زماناً...أمّا دلالته المنفـردة فهـي المعنى الذي تفهمه فلسفة ومنهج معرفة معينين من مصطلح اشتراكية.

مذاهب الفكر الاشتراكي

وفيما يلي نعرض لأهم مـذاهب الفكـر الاشـتراكي، التـي تمثـل بعـض الـدلالات الخاصـة المنفردة لمصطلح الاشتراكية:

الاشتراكية الطوباوية:

هو إسم يطلق على عدد من الحركات الاشتراكية، التي ظهرت في أوربا، مطلع القرن التاسع عشر للميلاد، وتدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد يقـوم عـلى الملكيـة الجماعيـة والتـساوي في توزيـع المنتجـات والعمـل الإلزامـي لكـل أعـضاء المجتمـع. ومـن أقطـاب هذه الحركات أوين في إنكلترا وسان سـيموت وفوريـيـه في فرنـسا. وكـان كـارل مـاركس وفريدريك أنجلز أوّلَ من أطلق على هذه الحركات هذا الاسم (الذي يعنـى الخياليـة أو

المثالية) تمييزاً لها عن (الاشتراكية العلمية) التي دَعوا إليها والتي انطلقت من المفهوم الماديّ للتاريخ ومن فكرة الصراع بين الطبقات101.

الاشتراكية العلمية (الماركسية):

تناولت الماركسية الاشتراكية ليس على المستوى القيمي ، بل على مستوى العلوم الاقتصادية والاجتماعية، وطبقاً لمنهجها المادي الجدلي والمادي التاريخي الذي هو محصلة تطبيق الأول على التاريخ، و مضمون الأخير أن البنية الفوقية (الفن والفلسفة والأخلاق والنظم السياسية) مجرد عاكس للتطور الجدلي الحادث في البنية التحتية (أسلوب الإنتاج الذي يضم النقيضين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج)102 ، وهو ما يعبر عن نفسه في صورة صراع طبقي بين الطبقة التي تمثل أدوات الإنتاج والتي تمثل علاقات الإنتاج، وهذا التطور يتم عبر أطوار هي الشيوعية البدائية فالعبودية فالإقطاع فالرأسمالية فالشيوعية العلمية وأولى مراحلها الاشتراكية، وفيها يجب الإلغاء الشامل للملكية الخاصة والفردية لكل أدوات الإنتاج. ورغم الارتباط بين الاشتراكية والماركسية، إلا أن المفهوم الماركسي للاشتراكية تعرض للنقد -حتى من داخل الفكر الاشتراكي – ومن أهم أوجه النقد: التركيز على البعد المادي للإنسان، وتجاهل بعده الروحي، والتركيز على علاقة الانتماء العالمية وتجاهل علاقات الانتماء الوطنية والقومية، والموقف السلبي من الحرية والديمقراطية.

[101] - موسوعة المورد، منير البعلبكي، 1991، ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

[102] - د. عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، (د.ت)، ص89.

الاشتراكية الفابية:

الفابية103 هي جمعية إنكليزية أنشأت في عام 1884، سعى أعضاؤها إلى نشر مبادئ الاشتراكية بالوسائل السلمية، ومن أعلامها جورج برناردشو وسيدني ويب وغراهام والاس، وقد أطلق عليها اسم الفابية نسبة للقائد الروماني (فابيوس) (نحو 275 -203 قبل الميلاد)104، الذي تصدى لخصمه من خلال خطة تقوم على المناورة وتفادى اللقاء المباشر. وقد انضمت الجمعية الفابية في عام 1920 إلى حزب العمال الذي كانت الحركة النقابية قد أسسته، وأصبحت بمثابة الهيئة الأيديولوجية له، وتقوم الاشتراكية الفابية على رفض التغيير الثوري العنيف، والتدرج في تطبيق الاشتراكية، ونفي حتمية الصراع الطبقي، واعتبار الدولة قوة في صالح الجميع.

الاشتراكية الديمقراطية:

هي وصف تستخدمه بعض الحركات الاشتراكية ، للتأكيد على الطابع الديمقراطي لنشاطها السياسي، تؤيد الاشتراكية الديمقراطية إقامة ديمقراطية اقتصادية لا مركزية ،وتعارض اللجوء إلى الاستبداد كوسيلة لتحقيق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، حيث ترى أن الانتقال إلى الاشتراكية سيكون إما عبر ثورة شعبية من الأسفل، أو عن طريق انتخابات ديمقراطية نزيهة، وترفض الاشتراكية الديمقراطية كافة أشكال التنظيم المركزية، كما ترفض التخطيط المركزي البيروقراطي كأساس لأي نظام اقتصادي ما بعد – رأسمالي، و تدعو إلى إحلال التخطيط الديمقراطي اللا مركزي محل السوق الرأسمالية، بينما يفضل بعض الاشتراكيين الديمقراطيين نموذج اشتراكية السوق105.

---

[103] - عبد الله السلوم، الفابية، النهضة، بغداد-العراق، 1987، ص166.

[104] - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط6، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2006، ص312.

[105] - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

الاشتراكية الفوضوية (اللا سلطوية / التحررية):

هي نظرية تدعو إلى مجتمع تغيب فيه الدولة لصالح سلطه الجماهير، وتكون فيه وسائل الإنتاج والتوزيع ملكية تشاركية للمجتمع، يتم إدارتها عبر لجان عمالية بالتنسيق مع اللجان الشعبية، وترى أن الوصول إلى هذا المجتمع يتم عبر الثورة، حيث تعارض الاشتراكية الفوضوية(التحررية)جميع الأشكال القسرية للتنظيم الاجتماعي، وتشجع حرية تكوين الجمعيات في مكان من الحكومة، وتعارض ما تعتبره علاقات الاجتماعية القسرية للرأسمالية، مثل العمل المأجور. ويرى أتباع الاشتراكية الفوضوية (التحررية) أنه لا يمكن تحقيق مجتمع قائم على الحرية والمساواة من خلال المؤسسات السلطوية التي تتحكم في إلغاء بعض وسائل الإنتاج، وإخضاع الأغلبية لفئة أو امتلاك النخبة السياسية والاقتصادية. ويعتقدون أن ممارسة السلطة في أي شكل مؤسسي، سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو دينية، أو جنسية، تضفي صفة الوحشية على كل من المتحكم في السلطة وعلى الشخص الذي تمارس عليه106.

الاشتراكية الدينية:

تشمل الاشتراكية الدينية العديد من الحركات الاشتراكية، التي تنطلق من القيم الدينية كالعدل الاجتماعي والمساواة، والتضامن الاجتماعي... الخ.

لاهوت التحرير:

هو تيار فكرى اجتماعي مسيحي نشأ في أمريكا اللاتينية، يعتقد أن الله يتحدث للبشرية بشكل خاص عن طريق المعدمين، وبأن الكتاب المقدس لا يمكن فهمه إلا من منظور

[106] - المصدر السابق.

الفقراء، ويرى أن الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا الجنوبية تختلف بشكل جوهري عن نظيرتها في أوروبا، لأن كنيسة أمريكا اللاتينية كانت دائماً من ولأجل الطبقة الفقيرة، تاريخ ولادة لاهوت التحرير يؤرخ عادة مع بداية المؤتمر العام لأساقفة أمريكا اللاتينية في كولومبيا عام 1968، حيث أصدر الأساقفة في هذا المؤتمر وثيقة تؤكد على حقوق الفقراء، وتقول بأن الدول الصناعية الكبرى قد اغتنت على حساب دول العالم الثالث. وقد كتب النص الأساسي لهذا التيار الفكري بيد غوستاف غيتييرز، وهو قسيس ولاهوتي من البيرو، وكان من أبرز أعلام هذا التيار الفكري رئيس أساقفة السلفادور أوسكار أرنولفو روميرو، واللاهوتي البرازيلي ليوناردوبوف، والأب اليسوعي جون سوبرينو، ورئيس الأساقفة هيلدر كامارا من البرازيل، لمع نجم تيار لاهوت التحرير في أمريكا الجنوبية في فترة السبعينات، وبسبب التزام هذا التيار الفكري بالنضال السياسي لأجل المحرومين ضد هيمنة النخب الغنية انتقد بشدة من قبل الفاتيكان107.

الاشتراكية العربية:

يعتبر الدكتور عصمت سيف الدولة من أهم المفكرين العرب الذين نظروا لمفهوم الاشتراكية العربية، حيث عرف أولا الاشتراكية بأنها: سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج، بواسطة دولته الديمقراطية، عن طريق التخطيط الاقتصادي. ثم رأى (أن القدر المشترك من النظريات الاشتراكية، كالتحرر من القهر الاقتصادي، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج، والتخطيط الاقتصادي، والملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية... هي عناصر النظام الاشتراكي، التي يتميز بها عن النظام الرأسمالي، في أي مجتمع في أي وقت، فهي تمثل النظرية الاشتراكية في صيغها الفكرية المجردة من الالتزام بها في الممارسة في مجتمع معين.

[107] - الموسوعة العربية الفلسفية، ستة أجزاء، ج3، منتدى مكتبة الإسكندرية، (د.ت)، ص432.

وانه بمجرد الالتزام بتحقيقها في نظام اشتراكي في الوطن العربي على وجه التحديد، تصبح نظريه اشتراكية عربية، من حيث هي نظرية قومية في الاشتراكية، وان الاشتراكية العربية كما تلزمنا بإقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي، تلزمنا في ظل النظام الاشتراكي، باحترام وتنميه تراثنا الحضاري وقيمنا القومية، التي لا تتناقض مع النظام الاشتراكي من حيث هو نظام اقتصادي108.

الاشتراكية الإسلامية:

كمثال للحركات السياسية التي تبنت شعار الاشتراكية الإسلامية نجد الحزب الاشتراكي الإسلامي(السودان) الذى حدد أسسه الفكرية في الإسلام والقومية والاشتراكية، وفيما يتعلق بالاشتراكية يرى: (أن التيارات التقدمية والثورية في بلادنا تستمد نزعتها الاشتراكية من الإسلام ومن ثورتنا الكبرى ومن الثورة الاشتراكية العالمية)، فالإسلام يقوم في أصوله الأولى على الإيمان بالله والحرية الفردية ووحده البشرية واحترام العمل ومساواة المرأة ورعاية اليتامى والفقراء وتحريم الاستغلال والاحتكار والسرقة ... كما يرى الحزب أن مواقع النقض في التيار الاشتراكي هي:عدم تشبع التيار الاشتراكي بالوعي الإسلامي، وضعف وعي هذا التيار بضرورة توطيد الديموقراطية وحكم القانون، وعجزه عن رؤية القضايا الأساسية في الثورة السودانية رؤية موضوعية تقدمه ذات أفاق قومية)109

[108] - د. عصمت سيف الدولة، النظرية، المصدر السابق، ج2، ص 244.

[109] - ميثاقنا والنهوض الثوري ببلادنا، الخرطوم 1986، ط2، ص 14 -34.

المواقف المتعددة من الاشتراكية

موقف الرفض المطلق:

وهو موقف يقوم على الرفض المطلق للاشتراكية، أي رفض كافة دلالات مصطلح الاشتراكية، باعتبار أنها جميعا تتناقض مع الإسلام، فهو موقف لا يميز بين الدلالات المتعددة لمصطلح الاشتراكية، كما انه موقف يقوم على أن تحقيق التقدم الحضاري للمجتمعات المسلمة يكون بالعزلة عن المجتمعات المعاصرة وتجاربها، وهذا الموقف هو أيضا -في كثير من حالاته – جاء كرد فعل على موقف آخر يقوم على القبول المطلق للاشتراكية، أي قبول كافة دلالات مصطلح الاشتراكية-حتى تلك الدلالات التي قد تتناقض مع الإسلام-وبالتالي فهو موقف تغريبي. وقد اتخذ هذا الموقف من انهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية كدليل على صحة أساسه الفكري، متجاهلاً أن الماركسية تمثل أحد الدلالات الخاصة المنفردة للاشتراكية، وليست كل دلالاتها.

الموقف النقدي:

وهو موقف يتجاوز موقفي الرفض المطلق أو القبول المطلق، إلى موقف نقدي من الاشتراكية يقوم على:

أولاً: التمييز بين الدلالات المتعددة لمصطلح الاشتراكية ، فهو يرى أن الإسلام لا يتناقض مع الدلالة العامة المشتركة للاشتراكية، أي التحرر من القهر الاقتصادي، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج، والتخطيط الاقتصادي، والملكية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية...أما الدلالة الخاصة المنفردة (أي ما اكتسبه مفهوم الاشتراكية من معنى كمحصله لتطبيقه في واقع المجتمعات الأخرى، والذي تنفرد بفهمه فلسفات ومناهج

معرفه معينه)، فان هذا الموقف يرى أن الموقف الإسلامي الصحيح منها يقوم على أخذ وقبول ما لا يناقض أصول الدين وواقع المجتمعات المسلمة، ورد ورفض ما يناقضهما.

ثانياً: إن تحقيق التقدم الحضاري يتم باستيعاب ما لا يناقض أصول الإسلام (التي مصدرها النصوص اليقينية الورود القطعية الدلالة) التي تمثل الهيكل الحضاري للمجتمعات المسلمة سواء كانت من إبداع المسلمين، أو إسهامات المجتمعات المعاصرة الأخرى وتجاربه.

وهذا الموقف المتجاوز لموقفي الرفض أو القبول المطلقين، إلى الموقف النقدي من الاشتراكية هو موقف العديد من المفكرين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين : فحسن البنا كان يرى أن روح الإسلام توجب علينا القيام بعدد من الإجراءات التي لا تخرج عن إطار الدلالة العامة المشتركة لمصطلح لاشتراكية كإعادة النظر في الملكيات وتنظيم الضرائب الاجتماعية...حيث يقول (توجب علينا روح الإسلام الحنيف وقواعده الأساسية في الاقتصاد القومي أن نعيد النظر في نظام الملكيات في مصر ، فنختصر الملكيات الكبيرة ونعوض أصحابها عن حقهم بما هو أجدى عليهم وعلى المجتمع)110 ويقول أيضاً (وتوجب علينا روح الإسلام في تشريعه الاقتصادي أن نبادر بتنظيم الضرائب الاجتماعية وأولها الزكاة). أما الشيخ محمد الغزالي فيتحدث عن الدلالة العامة المشتركة لمصطلح اشتراكيه فيقول (إن الإسلام أخوة في الدين واشتراكية في الدنيا)111و (أن أبا ذرٍّ كان اشتراكياً وأنه استقى نزعته الاشتراكية من النبي صلى اللـه عليه وسلم)112، اما موقفه من الدلالة الخاصة المنفردة من الاشتراكية فيتمثل في قوله (وأرى أن بلوغ هذه الأهداف

[110] - حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، ص 349.

[111] - محمد الغزالي، الإسلام والاشتراكية، ص 183.

[112] - محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه، ص 103.

يستلزم أن نقتبس من التفاصيل التي وضعتها الاشتراكية الحديثة مثلما اقتبسنا صورا لا تزال مقتضبة - من الديمقراطية الحديثة - ما دام ذلك في نطاق ما يعرف من عقائد وقواعد، وفي مقدمة ما نرى الإسراع بتطبيقه في هذه الميادين تقييد الملكيات الكبرى وتأميم المرافق العامة)113.ما الشيخ مصطفى السباعي فيعبر عن الدلالة العامة المشتركة لمصطلح الاشتراكية بقوله (لقد سميت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك وتحقيق التكافل الاجتماعي باشتراكية الإسلام)114، كما يحدد خصائص اشتراكية الإسلام في النقاط التالية (...ان اشتراكية الإسلام تحارب الفقر والجهل والمرض والخوف والمهانة...وان اشتراكية الإسلام تحارب الترف والبذخ واللهو... وان اشتراكية الإسلام توسّع دائرة التكافل الاجتماعي... وان اشتراكية الإسلام ليست نظرية ولا عاطفية، بل هي عملية)115، اما سيد قطب فيتمثل موقفه من الدلالة الخاصة المنفردة لمصطلح الاشتراكية في قوله (فإذا انتهينا من وسيلة التوجيه الفكري، بقيت أمامنا وسيلة التشريع القانوني لتحقيق حياة إسلامية صحيحة تكفل فيها العدالة الاجتماعية للجميع. وفي هذا المجال لا يجوز أن نقف عند مجرد ما تم في الحياة الإسلامية الأولى، بل يجب الانتفاع بكافة الممكنات التي تتيحها مبادئ الإسلام العامة وقواعده المجملة، فكل ما أتمته البشرية من تشريعات ونظم اجتماعية ولا تخالف أصوله أصول الإسلام ، ولا تصطدم بفكرته عن الحياة والناس، يجب أن لا نحجم عن الانتفاع به عند وضع تشريعاتنا، ما دام يحقق مصلحة شرعية للمجتمع أو يدفع مضرة متوقعة، ولنا في مبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد

[113] - نفس المصدر، ص 66.

[114] - مصطفى السباعي، اشتراكيه الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط1، 1984، ص202.

[115] - المصدر نفسه، ص206.

الذرائع، وهما مبدآن إسلاميان صريحان ما يمنح ولي الأمر سلطة واسعة لتحقيق المصالح العامة في كل زمان ومكان)116.

العدل الاجتماعي والاشتراكية:

وكثيرا ما يقترن مصطلح الاشتراكية بمصطلح العدل الاجتماعي، غير أن الحديث عن الأخير هو حديث على مستوى قيمي، أي حديث عن قيمة تضبط النشاط الاقتصادي، بينما الحديث عن الأول هو حديث على مستوى فني(تقني)، أي حديث عن نظام او نظم اقتصادية معينة، هي بمثابة تطبيق لقيمة العدل الاجتماعي، وطبقا لفلسفه أو فلسفات اقتصادية معينة، وفى كل الأحوال فان مفهوم العدل الاجتماعي أقرب إلى الدلالة العامة المشتركة لمصطلح الاشتراكية. وقد شاع استخدام مصطلح الاشتراكية حتى عند المفكرين الإسلاميين خلال القرن الماضي كما سبق ذكره، نسبة لقيام الكتلة الاشتراكية بقيادة الاتحاد السوفياتي سابقا، وامتدادها إلى ما يعادل نصف الكرة الأرضية، وتبني زعماء عرب للاشتراكية، غير ان مصطلح الاشتراكية خفت في نهاية القرن الماضي نسبة لانهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، وارتداد الزعماء العرب عن الخط الاشتراكي، وتبنيهم للخط الرأسمالي تحت شعار الانفتاح الاقتصادي، ومن ثم تقليد اغلب النظم العربية لهم، فضلا عن أن مصطلح الاشتراكية قد اقترن في أذهان الكثيرين بإحدى دلالاته الخاصة المنفردة(الماركسية)، وبقيام ثورة الشباب العربي، التي من أسباب قيامها الظلم الاجتماعي، الذى نتج عن تبني هذه النظم للنظام الاقتصادي الرأسمالي، تم طرح شعار العدل الاجتماعي كأحد الغايات الأساسية لهذه الثورة ، مما أعطى هذا الشعار زخماً في المنطقة العربية..

[116] - سيد قطب، العدالة الاجتماعية، ط5، الدار العربية، بيروت، 1983، ص 261.

تأملات في الاشتراكية الماركسية

يقول ماركس، ان طرح السؤال الصحيح هو نصف الجواب. وفي اعتقادي ان السؤال الرئيسي، هو الآتي: **ما هي النظرية الماركسية**؟ قد يبدو السؤال نافلاً، لكنه برأيي جوهري.

هناك اجابة جاهزة، جامعة، مانعة، تقول ان الماركسية نظرية ثورية تتألف من ثلاثة اقسام هي: المادية التاريخية، والمادية الديالكتيكية، والاشتراكية العلمية. الطبيعة والمجتمع والفكر نفسه.

هذا التقسيم المبسط، والشائع، الذي تربت عليه اجيال واجيال من الماركسيين، تقسيم اعتباطي، وزائف، حسب رأيي، اعرف ان هذا القول سيصدم الكثيرين، فهو حكم قطعي بامتياز، الواقع ان هذا التقسيم الذي ثبت في الادبيات الماركسية السوفيتية اعتبر بمنزلة المقدس.

المادية التاريخية (حسب هذا التقسيم):

هي تعميم للمنهج المادي على التاريخ، اما التاريخ فهو، حسب المفهوم المتداول، قائم على تشكيلات متعاقبة: المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية، والاشتراكية.

والاشتراكية العلمية، تنقسم بدورها الى الاقتصاد السياسي للرأسمالية، ثم الاقتصاد السياسي للاشتراكية، منمذجة في قوانين صارمة للانتقال، والتضاد، والتحول.

والمادية الديالكتيكية، انها تقوم على اولوية المادة على الوعي، على شمولية التناقض الجدلي (الهيجلي)، وعلى ازواج من المقولات، المادة والوعي، الجوهر والمظهر، الشكل والمحتوى، الكم والنوع، وهلم جرا.

قلت ان هذا التصوير للماركسية كحقول ثلاثة ـ فلسفة تاريخ، فلسفة معرفة، ثم اقتصاد سياسي للرأسمالية والاشتراكية، قدم بوصفه كلاً معرفياً مكتملاً، وقد ثبته الباحثون السوفييت في اقانيم شكلية، ثابتة لا فكاك منها.

الواقع ان هذا التقسيم (الثلاثي) مستمد من مقالة كتبها لينين (مصادر الماركسية الثلاثة) للموسوعة البريطانية Encyclopedia Britannica للتعريف بالماركسية. وهو مقال مكثف ومبسط، مطروح للقارئ العام، ويقصد به توضيح مجالات اهتمام ماركس، وحصرها، قدر الامكان، في حقول محددة. أمّا إن ماركس كان مادياً، فلا مراء في ذلك، وأما إن ماركس طرح نظرة فلسفية للتاريخ، فلا مراء في ذلك أيضاً، لكنه لم يكتب دراسة للتاريخ، ولم يكن مؤرخاً، ولا فيلسوف تاريخ ، وأما إن ماركس كان مادياً وجدلياً، في نظرية المعرفة، فلا مراء في ذلك، لكنه لم يكتب ولم يبحث في فلسفة المعرفة، هناك بالطبع اطروحاته الشهيرة عن فيورباخ (ستة أسطر)، وتعليقاته الشهيرة حول ديالكتيك هيجل (بضعة مقاطع)، أما كتاب إنجلز (الرد على دوهرنغ) وديالكتيك الطبيعة فهما تلخيصان لكتابي هيجل: المنطق (المترجم الى اللغات كلها ـ الانجليزية مثلاً، والعربية ايضاً)، وللقسم الاول من كتاب هيجل: فينومينولوجيا الروح (او العقل) او (تجليات العقل)، ان شئتم، وقسمه المتعلق بالطبيعة، وإن قراءة الاصل الهيجلي ضرورية قبل قراءة كتابي (انتي دوهرنغ وديالكتيك الطبيعة)، بل تكشف عن خصوصية قراءة إنجلز للأصل الهيجلي وهي قراءة مثيرة للجدل.

قلت ان التقسيم الثلاثي المبسط، للماركسية، على انها مادية تاريخية ومادية ديالكتيكية واشتراكية علمية، تقسيم مبسط، وان تحويله الى مذهب، او منظومة، كان أحد منابع تقويض الماركسية، وثلم حدّها النقدي.

النظرية الماركسية هي نظرية تحليل النظام الرأسمالي ونقده، ونظرية البحث عن الامكانات التاريخية لنقد وتجاوز الرأسمالية، بل ان هذا التحليل، انحصر، موضوعياً، في اوروبا الغربية، وكرّس مادة أبحاثه للفترة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر.

بنى ماركس النموذج النظري للرأسمالية وتناقضاته، معتبراً اياه نموذجاً كونياً (شاملاً) رغم ان الرأسمالية لم تكن في زمانه سوى جزيرة صغيرة وسط محيطات هائلة من انتاج سلعي (حرفي) صغير، وانتاج كفاف، ومشاعيات، أما اليوم فإن الانتاج الصغير وانتاج الكفاف، ليسا سوى جزيرة صغيرة في محيط الرأسمالية المتلاطم، وهنا مكمن عبقرية ماركس: بناء نموذج نظري لظاهرة تاريخية (تشكيلة اجتماعية -اقتصادية) يستبق اكتمال ونضج هذه الظاهرة نفسها في الواقع.

ان تحليل ونقد الرأسمالية، والبحث عن امكانيات تجاوزها يقوم انطلاقاً من تطور الرأسمالية ذاتها، تطور قواها المنتجة، وتطور مؤسساتها الاجتماعية والثقافية، كنظام عالمي (وليس كنظام محلي داخل دولة) حداً معيناً من التطور يتعذر عليها، بعده، الاستمرار.

إن مهمة نقد الرأسمالية، وتحليل أشكالها المتطورة، المتحولة باستمرار، والبحث عن سبل تجاوزها، مهمة راهنة، وهي أساس استمرار الماركسية ما بعد ماركس، ولكن كيف هي صورة الرأسمالية في النموذج النظري لماركس؟ او: ما هو هذا النموذج؟ أعتقد إن الصورة النظرية التي نعرفها، إمّا مشوهة (النسخة السوفيتية الرسمية) أو ناقصة، كما تركها لنا ماركس.

لو عدنا الى خطط ماركس لكتابة رأس المال لوجدنا اجابة شافية، ومربكة، شافية لأنها (أي الخطط) تقدم لنا البنية النظرية كما ارادها ماركس، ومربكة لأنها (أي الخطط) تكشف

لنا ان ماركس لم يسعه، خلال حياته، إنجاز هـذا العمـل النظـري الجبـار، وتركـه مفتوحـاً، وهذا اروع جانب في نظرية ماركس، خلافاً لرعب ستالين والستالينيين منه، حيث سـعوا الى جعله مغلقاً ناجزاً، مكتملاً، مكتفياً بذاته، على صورة الدكتاتور المغرور الذي يتصور نفـسه مركز الكون، ونهايته.

لنعد الى الصورة النظرية للرأسمالية كما تصورها مـاركس، في هيئـة مخطـط، وكـما اراد عرضها، هناك عدة خطط لرأس المال، صيغت بين خمسينات وستينات القرن التاسع عـشر. وقد استقرت أخيراً الى خطة رباعية (رغم ثلاثية هيجل!) وهي:

اولاً ـ رأس المال.

(أ ـ الانتاج.   ب ـ التداول. ج ـ وحدة الاثنين. د ـ العمل المأجور. هـ ـ الملكية العقارية. و ـ تاريخ نظريات (رأس المال).)

ثانياً ـ الدولة.

ثالثاً ـ السوق العالمي.

رابعاً ـ التجارة الدولية.

إذا تذكرنا هذا التقسيم الرباعي، وهو حجر الزاوية في فهم نظريـة مـاركس، لخلـصنا الى نتيجتين: النتيجة الاولى (بخصوص ماركس نفسه)، انـه انجـز البنـد الاول مـن العمـل النظري. فرأس المال بمجلداته الثلاثة يغطـي الفقـرات مـن (أ) الى (هــ)، والمجلـد الرابـع (تاريخ نظريات فائض القيمة) يغطي الفقرة هـ اما البنود ثانيا (الدولة) وثالثـا (الـسوق العالمي) ورابعـا (التجـارة الدوليـة) فلـم يقـدم عنهـا سـوى ملاحظـات واشـارات دقيقـة ومذهلة (لما فيها من تنبؤات حول الشكل الدوري لنشوء الرأسمالية في بلدان زراعية، أي

شكل انتشارها من بلد الى آخر)، لكنها ليست مبحوثة بذلك التقسيم العلمي الوارد في المجلدات الخاصة برأس المال117.

اما النتيجة الثانية المترتبة على ذلك فهي ان النظام الرأسمالي يقوم على اربعة عناصر مترابطة عضويا، هي الرأسمال، والدولة، والسوق العالمي، والتجارة الدولية. فمعمار العالم، كما اشادته الرأسمالية، هو رباعي المرتكزات. انها تشكيلة كونية.

فالرأسمال، الذي ينمو في إطار قومي، يحتاج الى الدولة، ولا حياة له الا في ظلها وعبرها، وان جريان الاسواق، ونواظم التجارة الدولية، في الاطوار الاولى من الرأسمالية (ما تزال سارية الى حد كبير حتى اللحظة) غير ممكنة الا على اساس بناء الرأسمالية على شكل وحدات قومية (دول) تكون الحامل والناظم لنشاط الرأسمال وعلائقه، لكن حياة الرأسمال انما تكون خارج هذه الوحدات، ولا بقاء له واستمراره الا خارجها أيضاً، لم يستطع ماركس دراسة هذه المنظومة الرباعية كلها. هذا أولاً، وثانياً إن ما كتبه عن هذا الموضوع (الجزء الاول مثلاً) لم ينشر كله حتى سبعينات القرن العشرين، فمثلاً ان الجروندرسية Grundrisse، التي تعتبر المكمل الضروري لرأس المال، لم تنشر الا في الثلاثينات على نطاق محدود، ولم تدرس جيداً، كما إن ماركس ترك لنا مخطوطات 1863 ومخطوطات 1867 عن الرأسمال (نصف مليون ثم مليون كلمة على التوالي)، التي لم تدرس جيداً ايضاً. وهذا يمعن في تعميق نقص اطلاعنا على النظرية الماركسية، ويا له من نقص فادح.

قلت ان ماركس درس الرأسمالية في موطنها الاساس بريطانيا، وليس المانيا، لان النمط الرأسمالي في هذه الاخيرة لم يكن متطوراً بعد! ودرس الملكية العقارية (الريع العقاري) في

[117] - قارن مع الجزء الأول من كتاب رأس المال، المصدر السابق.

روسيا، لأنها قدمت له الظاهرة في شكلها الصافي، ولكن لا الرأسمالية توقفت، وما كان لها ان تتوقف، عند حدود حياة ماركس، ولا بقي المنهج الذي درس به الظاهرة (كأدوات تحليل واستبطان) على حاله، ماركس لا يعترف بالثبات، فالتغير هو الثابت الوحيد، ويصح هذا على الظواهر قيد الدرس، والمنهج (أداة الدرس) الذي يعاينها، ما بقي ثابتاً هو ضرورة نقد الرأسمالية، المستمر، الدائم، المتغير (تبعا للظروف) والبحث عن امكانات تجاوزها انطلاقاً من تطورها هي بالذات، لا من تمنيات مصلح او طوباوي.

درس ماركس اذن، التشكيلة الرأسمالية كما بدأت بالنشوء امام ناظريه، واستطاع ان يدرس، بامتلاء، ويقدم لنا العرض النظري، لركيزتها الاولى، الرأسمال، لكنه لم يكتب مجلده عن الدولة، ولا كتب مجلده عن السوق العالمي، ولا كتب عن التجارة الدولية، بتعبير آخر لم تسمح الطبيعة، له بأن يكمل العمل، لكنه كان واعياً لبنية الرأسمالية كمعمار رباعي: رأسمال، دولة، سوق عالمية، تجارة دولية. إن كل مقولات ماركس، عن التشكيلة، عن البنية الفوقية والبنية التحتية، عن القوانين الاجتماعية بوصفها ميولا Tendencies عن البنية الاجتماعية، وكل ملاحظاته الوجيزة عن الدولة والسوق والتجارة الدولية، تنتمي الى هذا الحقل التاريخي المحدد (العهد الرأسمالي)، ولا تنتمي لغيره، غير ان المدرسة السوفيتية ـ الستالينية، مَطّتْهُ قسراً ليشمل التاريخ كله وليشمل كل التشكيلات، وليشمل كل الظواهر، وهو مط وشمول لا تجده الا عند البابوات المعصومين، او في النظم الدينية، الغيبية.

وأعود الى التقسيم الثلاثي التبسيطي الذي وضعه لينين فأقول انه جرى تحويله الى قفص حبست فيه الماركسية، واضفى عليها ادعاءً شمولياً مكتملاً (ما ابعد ماركس عن ذلك بتواضعه العلمي المشهود!). ولينين نفسه أسهم في هذا بدرجة معينة، فمن جهة نجد

لديه تأكيدات قاطعة بأن الماركسية (مرشد) عمل، وإنها مفتوحة على كل اتجاهات البحث، الى جانب تأكيدات قاطعة بأن الماركسية علم كلي القدرة، وكلي الصحة! ليس ثمة علم كلي القدرة ولا كلي الصحة، خصوصاً في المجال النظري الاجتماعي. كل ما لدينا هو فرضيات.

هناك تقسيمات لفكر ماركس تخرج من الإطار الثاني (مادية تاريخية، مادية ديالكتيكية، اشتراكية علمية)، الى إطار أكثر تعددا (من ناحية المواضيع) واقل اتساعا (من ناحية المجال ـ أي قصر نقد ماركس على الحقبة الرأسمالية المعاصرة لا توسيعه على كل التاريخ، رغم اهمية ملاحظاته التاريخية).

دعونا نعاين وجهات نظر ماركس في الصيغة التالية:

1ـ الماركسية والتاريخ.

2ـ الماركسية ونظرية المعرفة.

3ـ الماركسية والمجتمع (البنية الاجتماعية).

4ـ الماركسية والدولة.

5ـ الماركسية والاقتصاد.

6ـ الماركسية والقومية.

7ـ الماركسية والعولمة.

من جديد ينبغي ان أنبه الى ان هذه الحقول المتعددة (اوسع من التقسيم الثلاثي) مقصورة على التشكيلة الرأسمالية المعاصرة، فماركس هو منظّر تناقضات الرأسمالية وإمكان تجاوزها. كما ينبغي ان انبّه الى ان هذا التقسيم هو اقتراح جديد لمعاينة فكر ماركس من زوايا عدة، وتلمس مواطن قوته وبواطن ضعفه، وهنا لابد من ذكر ملاحظات:

أ ـ ان نظرية ماركس لم تكتمل في حياته.

ب ـ ان الظواهر التي درسها في تحول مستمر.

ج ـ ان منهج دراسة الظواهر في تعمق مستمر بفضل الانجازات الجديدة في علوم المنهج.

هذه الاسس الثلاثة تضع على عاتق الماركسيين مهمة عسيرة: استمرار الاطلاع على كل فرع معرفي جديد، او انجاز جديد في فرع معرفي قديم، ورصد حركته النقدية، وهي مهمة تضطلع بها أعداد هائلة من الباحثين، والممارسين من المختصين بالعمل النظري والفكري، والمختصين بالنشاط العملي في تظافرهم المشترك.

لنأخذ الحقول المذكورة اعلاه ونبدأ بـ:

<u>أولاً:</u> الماركسية والتاريخ118

تقدم لنا الستالينية نظرة ماركس الى التاريخ على اساس لوحة ستالين الشهيرة لتسلسل: المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية، فالاشتراكية. كل تشكيلة مؤلفة من بنية فوقية وبنية تحتية، وطبقات (عدا المشاعية) وتتميز بصراع طبقي. وتصل كل تشكيلة بنمو القوى المنتجة الى نقطة لا تعود علاقات الانتاج تتلاءم معها، فتمزقها، لتنشأ تشكيلة جديدة.

كما قلت سابقا ان مفاهيم البنية الفوقية، والتحتية، وتصادم القوى المنتجة بعلاقات الانتاج، ونشوء تشكيلة جديدة من رحم القديمة مفاهيم تختص في نظر ماركس بنمط الانتاج الرأسمالي، وبه وحده، وليست معممة على كل التاريخ.

لقد كان ماركس على غرار هيجل يرى ان التاريخ البشري، كتاريخ واحد، تشترك فيه كل الحضارات، والشعوب، وان هذا التاريخ ينطوي على انماط تقسيم عمل: مشاعية، وعبودية، واقطاعية، ورأسمالية، وايضا شرقية (نمط الانتاج الآسيوي القديم).

118 - ابتدأت هذا الحقل بعنوان الماركسية والتاريخ بدل المادية التاريخية عن قصد، حتى لا تضيع نظرة ماركس الحقيقية الى التاريخ او تفقد طابعها الفعلي.

هذا التنميط العمومي (المختلف عن نظرية المراحل الخمسة) يراد به قول ما يلي:

ـ وجود تطور ارتقائي في التاريخ البشري.

ـ ان هذا التطور هو عملية عالمية واحد.

ـ ان نمط الانتاج الرأسمالي هو ثمرة التطور السابق.

ـ ان هذا النمط الاخير ظاهرة جديدة وليس قديمة قدم الانسان.

اكتسب عرض ماركس للتاريخ شيئا من ملامح الغبش الصوفي للهيجلية، وبخاصة فكرة وجود غائية في التاريخ، أي كأن التاريخ هو ذات تعي نفسها. وهي فكرة انتقدها الماركسيون عموما، لأنها فكرة نافلة.

انتقد الماركسيون اللوحة الخماسية (لوحة المراحل المتعاقبة) التي صيغت في عهد ستالين، واعتبرت بمثابة القفص الحديدي، لاحظ باحثون كثيرون ان النمط العبودي الذي نشأ في اليونان وروما لم ينشأ في بلدان اخرى، وان نمط الانتاج الاقطاعي لم ينشأ لا في اليونان ولا في روما، بل في المناطق الجرمانية (المانيا القديمة، فرنسا، الجزر البريطانية). أما الانتاج الرأسمالي فقد نشأ في بريطانيا وليس في اليونان.

هذا النمط من التناثر لأنماط الانتاج (وهي بالأساس انماط تقسيم عمل)، لا يضع رابطة سببية او تعاقبا سببيا بين نشوء العبودية والاقطاع، فالرأسمالية في اليونان او روما القديمة، هناك دوائر حضارية لم تعرف العبودية، واخرى لم تعرف الاقطاع، وبقيت اخرى مشاعية الى يومنا هذا (قبائل استراليا الاصلية قبل الغزو الاوربي)، لقد ارادت نظرة ماركس الفلسفية الى التاريخ ان تؤكد على فكرة التطور والتناقض، وعلى الطابع المادي للتطور، الذي لم يكن مدروسا من قبل.

لنأخذ الرأسمالية:

لقد نشأت في اوروبا الغربية (بريطانيا، فرنسا) بالتضاد مع الاقطاع، واقترنت بثورات سياسية حادة، بل دامية، في السويد، حصل الانتقال تدريجياً الى الرأسمالية وبتسويات، ومن دون ثورات، وفي اليابان تولت الميجي الاقطاعية بنفسها بناء الرأسمالية، لأن البوارج الرأسمالية من اميركا ارادت فتح اسواقها بقوة السلاح للتجارة، فاضطرت الى الانتقال من منطلق حماية النفس، الخلاصة اليابانية ان دولة اقطاعية تتولى الانتقال الى الرأسمالية وتخلق طبقة رأسمالية، هناك انماط لا حصر لها من الانتقال الى الرأسمالية لبقاع لم تشهد عبودية، ولا اقطاعاً، هذا التنوع من التاريخ يسخر من أي محاولة لحبسه فيما يشبه جدول الضرب.

الخلاصة ان نبذ فكرة اللوحة الخماسية، و(التشكيلات الستالينية) ومعها فكرة وجود انماط انتقال حديدية يفي ماركس حقه وينجيه من مغبة تعميمات لا شأن له بها، لأن ماركس طرح نظرة فلسفية عامة، هي مجرد إطار عام للنظر، وليس تحليلاً مفصلاً لكل وقائع التطور التاريخي، وكما ان ماركس لم يكرس قلمه لدراسة تطور الحضارات رغم انه استشهد بأحوال اليونان القديمة، ومصر القديمة، وحضارة الأنكا والمايا، وان الدراسات المعاصرة عن هذه الحضارات، المتاحة لمن يريد ان يطلع، تقدم لنا استخلاصات مثيرة، عدا عن تثبيت مفهوم التطور العام، والطابع المادي (انتاج الحياة) لهذا التطور، اراد ماركس ان يشدد على تاريخية نمط الانتاج الرأسمالي ونبذ فكرة انه ازلي، ويشدد ايضاً على عناصر اختلافه عما سبقه، ويلاحظ ان امكانات التطور في التاريخ تتخذ اشكالاً عديدة:

- تطور ارتقائي، تدريجي Evolution.
- تطور قطعي Rupture.
- تطور خطي (تراكمي ـ صاعد باتجاه واحدLinear).
- تطور دوري (ارتدادي، ومتقدم في آن واحد Cyclical).

هناك ظاهرات في التاريخ تتسم بالتدرج الارتقائي، واخرى بتطور خطي، وثالثة بتطور دوري، ورابعة بتطور قطعي، وما ينطبق على نشوء وحركة الرأسمالية من اشكال تطور، ينطبق على اشكال تجاوزها المحتملة، ولو طبقنا هذه المقولات على انماط الانتقال الرأسمالية او انماط التغير الاجتماعي، لوجدنا امثلة وفيرة، على انتقال هادئ، تدريجي من الاقطاع الى الرأسمالية، ولوجدنا اشكال انتقال قطعية، تخللتها حروب وثورات، ولوجدنا اشكال انتقال خطية، واخرى دورية، ارتدادية، وهكذا. ان هذا التنوع في انماط التطور يعني تعذر وضع وصفة واحدة للتاريخ، لمساره، واشكال تجليه.

<u>ثانياً</u>: الماركسية ونظرية المعرفة

مثلما اقترحت التخلي عن وهم وجود مادية تاريخية، واحلال فكرة وجود نظرة ماركسية الى التاريخ، اقترح ايضاً التخلي عن وهم آخر هو وجود مادية ديالكتيكية كاملة، ناجزة، هي الشكل الوحيد والأرقى للمعرفة.

تقوم المادية الديالكتيكية على عمودين، العمود الاول هو اولوية المادة على الوعي، وكون الوعي نفسه هو نتاج تطور شكل أرقى من المادة (الدماغ البشري)، والعمود الثاني، ان هناك قوانين للديالكتيك تنظم عمليات الطبيعة والمجتمع والفكر.

ان فكرة اولوية الوعي على المادة او اولوية المادة على الوعي قديمة قدم الفلسفة، والنظرات الفلسفية الاولية السابقة لها، وان القول بأولوية المادة على الوعي قديم قدم المادية اليونانية نفسها، شأن الديالكتيك، ولنا الملاحظات التالية:

أ ـ تقوم مادية القرن التاسع عشر، ونظرية المعرفة اللصيقة بها على ثنائية الذات والموضوع. الذات الواعية، والواقع الموضوعي، موضوع الوعي. هذه الثنائية هي موضع اعتراض منذ بداية القرن العشرين.

فالوحدة الاولى للمعرفة ليست ثانوية (ذات وموضوع)، بل رباعية:

ذات عارفة، موضوع معرفة، بتوسط اللغة كنظام اشارات لخزن المعرفة ونقلها، وذات اخرى تنقل لها المعرفة(الدماغ).

نحن لا ندخل الى أي ميدان اجتماعي بدون توسط اللغة، والدماغ الخازن لإشارات المعرفة المكونة بدورها من نظام معقد (دال ـ مدلول، اشكال ـ اصوات ـ علامات... الخ).

ب ـ ان نظم المعرفة حبيسة في نظم ثقافية (ثقافات قومية، ثقافات محلية، ثقافة عالمية متداخلة مع الثقافتين القومية والمحلية).

ج ـ ان الدراسات اللغوية (من البنيوية الى ما بعد الحداثة) قدمت اكتشافات هامة انعزل عنها الماركسيون بالكامل تقريباً.

د ـ ان الفلسفة نفسها، التي كانت علم العلوم، تقلصت اليوم الى مجرد حقل صغير يعنى بعلم المعرفة (الابستمولوجيا)، ويشمل المنطق.

هـ ـ ان علم المنهج Methodology الذي كان اختصاص الفلسفة وركنها الأعز، انفصل عنها، وبات لكل علم منهجه (مناهج علم الاجتماع، مناهج الاقتصاد، مناهج الأنثروبولوجيا، مناهج الفيزياء وهلم جرا).

و ـ ان منطق هيجل الذي لخصه إنجلز في كتابيه (انتي دوهرنغ وديالكتيك الطبيعة) يقف متخلفاً الآن عن انجازات العلوم الفلسفية وبخاصة في مباحث المعرفة، وان الزمن قد تجاوزه بشوط كبير.

ز ـ ان علم المعرفة لم يكتف بالخروج عن أسر الفلسفة بل دخل ضمن املاك علم تشريح وفسلجة الدماغ، وعلم النفس.

هل هناك حاجة الى نظرية معرفة خاصة، جامعة، مانعة، في هذا الباب؟ لا اظن. لأنه اولاً لا توجد نظرية جامعة، مانعة، بل توجد فرضيات متوسعة وبحث متصل. ولأنه ثانياً تجري هذه البحوث في ميادين اختصاص لا قبل لفرد او حركة ان تلمّ بها.

هل ننقطع عن الاطلاع على هذه الميادين؟ كلا، بل ان ما ألمّ بالماركسية من خور وتراجع يرجع في جانب منه الى انعزال القائمين على فكرها عن تيارات العصر الفكرية الكبرى: البنيوية، علم النفس، ما بعد البنيوية، التفكيكية، او عن مدارس ماركسية هامة مثل مدرسة فرانكفورت، او مدرسة تشومسكي السنديكالية.

ثالثاً: الماركسية والمجتمع (البنية الاجتماعية)

درس ماركس بنية المجتمع الرأسمالي، انطلاقًا من انجازات المؤرخين الفرنسيين عن الطبقات الاجتماعية، ومن كتابات غيرهم عن بنية المجتمع المدني، أي الرأسمالي، (مثل جروتيوس، ومونتسكيو، وهيجل).

اعتبر ماركس العلاقة بين العمل ورأس المال هي الجوهر البنيوي الذي ينبغي فهم كل العلائق الاجتماعية، في اطاره، وعلى أساسه، كما لم يأخذ ماركس اية امثلة من خارج اوروبا، لأن الرأسمالية لم تتطور بعد خارجها، كما لم يأخذ جل امثلته الملموسة إلا من بريطانيا وفرنسا بشكلٍ أساس.

رسم ماركس في التجريد النظري طبقتين خالصتين هما: الرأسمال = الرأسماليين من هنا، والعمل = العمال من هناك، وهذا التجريد ضروري لدراسة الظاهرة بشكلها النقي، لكن دراسات ماركس الاخرى، اشارت الى وجود طبقات اخرى: الفئات الوسطى (ما يسمى بالبرجوازية الصغيرة)، الفلاحون، الانتلجنسيا. كما ان الرأسماليين، عنده، ليسوا كتلة، كما في كتابه (الثامن عشر من برومير لويس بونابرت) (او ثلاثيته الشهيرة في فرنسا)

هناك رأسمال صناعي، ورأسمال مصرفي، ينميان مصالح عديدة، كما ان الطبقة العاملة ليست بالكتلة المتجانسة، الموحدة، ولا بالكتلة الجامدة.

اعتبر ماركس الملكية او انعدامها اساس الموقع الطبقي، كما اعتبر المراتب الاجتماعية القديمة (الطبقات الاقطاعية) قائمة على معايير المكانة، الدين، العادات الموروثة...الخ، ودرس اشكال الانتقال من البنى القديمة الى الجديدة.

توقع ماركس اتجاهات (tendencies) عديدة بينها:

1ـ عملية الافقار المطلق ستؤدي الى تحويل جل الفئات الاجتماعية الى بروليتاريا، أي تحول الاخيرة الى غالبية الشعب.

2ـ ان تحطم الفئات الوسطى المتعلمة، سينقل للطبقة العاملة عناصر المعرفة.

3ـ ان نظام المصانع سيحول جيش العمل الى قوة منظمة، منضبطة.

4ـ تتحول طبقة العمال من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها في عملية تطور الرأسمالية عينها.

ماتزال المجتمعات الرأسمالية تواصل عمليات التمركز والتركز للثروة المجتمعية، وتعزز سطوة الرأسمال، غير ان تطور الطبقة العاملة لم يسر باتجاه الافقار المطلق. وأدت الثورات العلمية المتلاحقة، الى زيادة الانتاجية زيادة هائلة، وتحويل ثروات متزايدة (قوى عمل + وسائل انتاج) الى ميادين الخدمات (القطاع الثالث) والعسكرة (القطاع الرابع) وصناعة الثقافة (القطاع الخامس؟)، أدى حلول الآلات محل الجهد العضلي اولاً، ثم الجهد الفكري للمنتج ثانياً، عبر الاتمتة، الى حصول اتجاهات جديدة في تطور البنية الاجتماعية: تقلص العمل اليدوي، تقلص الطبقة العاملة، اتساع الفئات الوسطى119.

---

[119] - كارل ماركس، رأس المال، مصدر سابق، ص951.

ان توقع ماركس باتساع الطبقة العاملة ظل يتحقق منذ مطلع الرأسمالية (اواسط القرن السادس عشر) حتى منتصف القرن العشرين، بتعبير آخر ان القوانين التي رصدها ماركس عملت لفترة، وهي، كما قال ماركس ميول وليست قوانين، فالقوانين ثابتة لا تتغير، والميول تتعدل وتتحور.

ولدينا الآن ظاهرة تقلص الطبقة العاملة في الدول الصناعية المستقرة، حيث نشأت الرأسمالية، وعدم تطورها بدرجة كافية في الدول النامية، حيث نقلت الرأسمالية، وهناك حالات وسطية ما تزال تشهد تحقق ميول المجتمع الرأسمالي كما رصدها ماركس في حياته، هذا الوضع بالطبع يعطي الثقل الاجتماعي للفئات الوسطى، وتترتب عليه استنتاجات كثيرة ذات طابع عملي، متروكة للممارسين120.

وبالطبع فان هذه الميول الجديدة ليست ازلية هي الاخرى. ولا يستطيع أحد ان يعرف على وجه الدقة ما سيحصل للبنى الاجتماعية في حالة التوصل الى مجتمع مؤتمت، أي مسيّر بأجهزة آلية، ذاتية التنظيم والتفكير (على غرار نظم الكومبيوتر الفائقة)، وهل ان مثل هذا المجتمع يوصل احتدام العلاقة بين التملك الخاص للثروة، والطابع المجتمعي الشامل للإنتاج، الى مدى اقصى، ويحل، في الوقت نفسه، مشكلة توفر المعلومات اللازمة لتنظيم المجتمع، او تسييره وفق خطة منظمة، بدل الفوضى الضاربة، مع ما يتطلبه ذلك من اعادة توزيع الثروة.

[120] - بول هيرست وجراهام طومبسون، ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة: فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بغداد، 2009، ص327.

رابعاً: الماركسية والنظرية الاقتصادية

يـشكل هـذا الحقـل ألمـع وأوسـع وأغـزر نتاجـات مـاركس، وتلاميـذه، جيـل كاوتـسكي وبوخارين وهير شفيلد ولينين، وسواهم، وينطوي هذا الحقل على عدة مجالات:

1ـ المجال الجوهري: ان نمط الانتاج الرأسمالي، القائم عـلى مبـدأ الـربح (اسـتخلاص فـائض القيمة ـ المطلـق اولا، فالنـسبي لاحقـا) لا يـستطيع العـيش بـدون توسـع (اعـادة الانتـاج الموسـعة)، التـي تتطلـب توسـعا في الاسـواق (القوميـة والعالميـة)، ويتحقـق عـبر التجـارة الدولية، بتوسط الدولة (في القـرون الاولى) وخـارج قيـود هـذا التوسـط في عـصر العولمـة. يصف لنا ماركس في الجروندرسية Grundrisse وفي الاجـزاء المجهولـة مـن رأس المـال. ان الرأسمالية تتوسع باطراد، وتخلـق بتوسـعها القيـود والعقبـات الخالقـة للأزمـة، وتحفزهـا الأزمة على ابتداع حلول وطرق جديدة، فتخرج منها الى توسع أكبر واشد عنفوانـا، ويخلـق التوسع الجديد قيودا وعقبات جديدة، تستثير بدورها محـاولات تجـاوز، وهكـذا دواليـك، حتى تصل الرأسمالية (كنظام عالمي) الى نقطة يتعذر بعدها تجـاوز عقباتهـا هـي، فتـدق عندئذ ساعة النهاية. هذه هي رؤية ماركس.

هذا النمط من التنبؤ النظري يحيلنا الى السؤال الكبير الذي اثاره المؤرخ الماركسي بيـتر جران: Peter Gran ما هي الآماد الزمنية لمثل هذه العملية؟ قرن؟ قرنـان؟ سـبعة قـرون؟ ويجيب: نحن لا نعرف! لا ندري ان كنا في اواسط عمر التشكيلة الرأسمالية ام في اواخرها! وان القول بمرحلة اخيرة (عليا)، تخمين وحدس قد لا يصمدان امام الواقع.

يواجه الماركسي الواعي المشكلة التالية: ان آماد[121] تطور التشكيلة لا تحسب عـلى غـرار آماد حياة البشر، لكن الوعد الثوري بتجاوز التشكيلة الرأسمالية يواجه محنة المصالح الماديـة

[121] - المدة، الفترة الزمنية.

الآنية للحركات والطبقات الثورية، فهي تريد تحقيق انجازات، هنا، الآن، وليس انتظار وعد (قد يكون بنظرها مجرد يوتوبيا)، هذا الاحتدام بين الآماد الموضوعية للتطور، والآماد المحدودة للحياة البشرية يصح هنا على المفكرين، كما يصح على قادة الحركات وانصارها. هذا التضاد يدفع الى تفكير رغائبي، الى تمنيات بقرب النهاية. لعل مثل هذا التضاد يقف وراء القول بأن الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (قد تكون مرحلة وسيطة)، او يقف وراء قول ستالين بإمكان بناء الاشتراكية خلال حياة جيل واحد (حياته هو)، او قول (زعم) خروتشوف بأن بناء الشيوعية سيكتمل في التسعينات (من القرن الماضي اثناء رئاسته طبعا).

2ـ وضع ماركس صورة (تنميط نظري او نمذجة) للرأسمالية الفردية كما نشأت في بريطانيا، وتنبأ بتحول ملامحها باتجاه الاحتكار. ووصف، معتمدا على الوقائع التاريخية وليس على الحدس، نموذجين لصعود نمط الانتاج الرأسمالي: صعود الحرفي الصغير، او صعود التاجر (أي اما من دائرة الانتاج، او دائرة التداول). ولو قيض لماركس ان يعيش حتى أواسط القرن العشرين، لوسع نموذجه الى عدة انماط:

2ـ أ ـ النمط الفردي/ الرأسمالية الفردية.

2ـ ب ـ رأسمالية الدولة.

2ـ ج ـ الرأسمالية القرابية.

2ـ د ـ خلائط او هجائن من أي اثنين، او حتى هذه الثلاثة.

إذا كان نمط الرأسمالية الفردية مفهوما، فان رأسمالية الدولة انطلقت من البلدان التي جاءت الى الرأسمالية متأخرة بعض الشيء (المانيا، ثم روسيا)، وقد سخر إنجلز من الاشتراكيين الالمان، الذين ظنوا ان قطاع الدولة هو بناء اشتراكي.

تكشف لنا رأسمالية الدولة والرأسمالية القرابية عن هجائن فرضها التطور (على شكل خطر عسكري من دول متطورة، او منافسة تجارية حادة)، اما تطور الرأسمالية القرابية (اندونيسيا، السعودية، ودول اخرى) فيكشف لنا ان نقص المؤسسات الاجتماعية والقانونية الحامية للملكية، ونقص تطور المؤسسات المجتمعية الحديثة، يدفع باتجاه الاحتماء بشبكات القرابة (حتى على المستوى الحرفي الصغير).

لهذه الانماط، او خلائطها تمايزات عديدة، ونتائج سياسية خطيرة. منها ان شكل رأسمالية الدولة لا يسمح بتطور المؤسسات الديمقراطية بل يعيقها، ويعيق بالتالي، تطور الرأسمالية نفسها في المدى البعيد. اما النمط القرابي فانه يضيف الى ذلك عوائق اخرى اجتماعية وثقافية.

3ـ درس ماركس المكونات القطاعية للرأسمالية على اساس ثنائي:

القطاع الاول (انتاج وسائل المعيشة).

القطاع الثاني (انتاج وسائل الانتاج).

تطورت هذه البنية القطاعية في عدة اشكال تبعا لمستوى تطور القوى المنتجة. فكلما ازدادت القوة المنتجة تعاظما، قل العمل الضروري اللازم لإنتاج وسائل المعيشة ووسائل الانتاج اللازمة لها. وزاد العمل الفائض المكرّس للحاجات الاخرى. ويلاحظ ان لدينا في الاقل ثلاث بنى قطاعية، حاليا:

3ـ أ ـ الرأسمالية المتطورة ـ تحركت على النحو التالي:

بلغ التصنيع والانتاجية الرأسمالية شأنا عظيما بحيث ان قطاع صناعة الثقافة culture Industry يستوعب 40% من قوى العمل في الولايات المتحدة مثلاً.

3ـ ب ـ رأسمالية الدولة الاجتماعية (البلدان الاشتراكية):

لم تستطع دول التجربة الاجتماعية الوصول الى قطاع خدمات متطور، او قطاع خامس أكثر تطوراً، وبقيت عواصم مثل موسكو ووارشو، تفتقر الى جهاز استنساخ، او فاكس، حتى الثمانينات!

3ـ ج ـ رأسمالية الدولة الخليطة

يفتقر هذا النموذج الى القطاع الثاني، الذي تقرر الانتاجية فيه مستوى تطوير ما يليه من قطاعات. كما يتميز بضعف القطاع الاول (انتاج وسائل المعيشة)، ولما كان الريع المستمد من الصناعات الاستخراجية (النفط) او بيع الخدمات السياسية والامنية والعسكرية للدول الغنية، عرضة للتقلب، فان التطور السريع لقطاع الخدمات يقف على رمال رخوة.

4ـ يتميز النظام الرأسمالي العالمي اليوم بتداخل واسع ومتشعب، يزج شعوب الارض قاطبة. ولم يعد هذا النظام معتمدا على دولة ضامنة (انجلترا في القرن التاسع عشر، واميركا حتى عام 1973، عام سقوط اتفاقية (بريتون وودز) الضامنة للمبادلات العالمية بالدولار).

ويتسم الوضع الحالي بأن التأثيرات المتبادلة للمنتجات القومية (كوحدات مؤلفة للبنية الكلية) يخلق وضعا خارج سيطرة أي وحدة منفردة فيه، مما يدفع باتجاه العمل الجماعي (الاتحاد الاوربي، مجموعة السبعة ـ صارت ثمانية ـ الكبار).

لاحظ مثلا التدخل الهائل لمعالجة الانهيار المالي في المكسيك (ضخ عشرات المليارات)، او معالجة الوضع الكوري الجنوبي (أحد النمور الآسيوية)، او معالجة الوضع الاندونيسي. لقد ضخت الرأسمالية العالمية، عبر قنواتها الناظمة (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي) ما يقارب 200 مليار دولار لمعالجة أزمات ثلاثة بلدان ليست متطورة ولا اساسية في المنظومة.

والاستنتاج الاولي، ان المنظومة الكونية للرأسمالية لا تستطيع العمل بصورة متسقة، سلسلة، خالية من الأزمات، الا بسير كل اجزائها سيرا طبيعيا! بتعبير آخر ان منابع الأزمة في الرأسمالية عممت على سائر مكونات المنظومة، بدرجات متفاوتة الشدة بالطبع. كما ان الجهد التدخلي التنظيمي بات أكبر وأوسع. ولكن ماذا سيحصل، ومن سيضخ لمن، إذا اندلعت الأزمة في أكثر من موقع، وفي آن واحد!

خامساً: الماركسية والدولة:

بعد الرأسمالية، او الرأسمال، تأتي الدولة في التسلسل التالي لمشروع دراسة ماركس، وهو المشروع الذي لم يتحقق.

شدد إنجلز على الطابع القمعي كوظيفة اولى واساسية للدولة الحديثة في العهد الرأسمالي، وفعل ذلك بصورة مطلقة، كما شدد إنجلز على ربط نشوء الدولة بالصراع الطبقي أساسا، وفعل ذلك صورة مطلقة122.

اما ماركس فانه قبل بهذا التحديد، ولكنه اضاف عليه ابعاداً كثيرة منها: علاقة الدولة بالمجتمع المدني، علاقة الدولة بالطبقات، استقلال الطبقة السياسية (القائمة على اجهزة الدولة) استقلالاً نسبيا عن الطبقات المالكة، التمايز البنيوي للدولة من حيث مؤسساتها، لكن ملاحظات ماركس، للأسف، لم تحظ بالاهتمام الكافي قبل ان يتحرك العقل الماركسي رالف ميليباند، الذي نبه الى هذه المسائل وغيرها.

اوردت الدراسات الأنثروبولوجية للحضارات القديمة، ان الدولة نشأت كجهاز حماية لدولة ـ المدينة (اثينا، روما، بابل، الأنكا، الصين، مصر القديمة) ضد البوادي، أي ليس لقمع جزء اجتماعي داخلي، بل لصد جماعات خارجية، بتعبير آخر ان نشوء الدولة يرجع

[122] - ف. إنجلز، كتاب أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم، موسكو، (د.ت)، ص84.

الى التضاد بين الشكل المستقر للمجتمعات البشرية (المحمية بالأسوار) والشكل المترحل (البدو بلغة العرب والبرابرة بلغة الاغريق)123، كما يرجع، لاحقا، الى التضاد بين مراكز الحضارة نفسها، فلم يكن عبيد هذه المدن بحاجة الى ادوات لجم مادية، ذلك ان الدين والاعراف، وانغلاق الطبقات القديمة، وحرمة الاتصال فيما بينها، كانت جزءاً من التقاليد والعبادات الكفيلة بالضبط المجتمعي، ولم تقم الدولة بوظيفة قمعية ضد العبيد إلا بعد فترة طويلة من نشوئها وتطورها، وبعد نقل العبيد من الانتاج المنزلي، الى الانتاج الزراعي والمنجمي، ولم يحصل هذا التحول إلا بعد قرابة 3 آلاف عام من نشوء دولة المدينة!

أهمل الماركسيون ملاحظات ماركس عن الدولة كما أهملوا تحليل الدولة الحديثة من حيث، انها ممثل لجماعة قومية محددة (الاهتمام بنشر الثقافة القومية، وتوحيد اللغة عبر اجهزة التعليم)، انها لبنة في المعمار الرأسمالي العالمي، انها تتولى وظائف انتاجية وثقافية، انها تمتاز بتكوين بنيوي متباين من حيث المؤسسات ودرجة تمايزها، انها تحتاج دوماً الى مصادر شرعية (الدين، الايديولوجيا، التعاقد الاجتماعي... الخ)، انها ذات علاقات متباينة بالمجتمع المدني... الخ، هذا التذكير مفيد لنبذ الفكرة التبسيطية عن الدولة الحديثة كنتاج للرأسمالية وحسب!، فاذا كانت الرأسمالية واحدة، فما الذي يفسر لنا نشوء عدة اشكال من الدول داخل نمط الانتاج الرأسمالي، بل داخل بلد واحد، ولماذا تبرز دولة الملكية المطلقة، او دولة الملكية الليبرالية المقيدة، او الدولة البونابرتية، او الدولة الفاشية، او الدولة التقليدية القرابية، وهلم جرا كلها داخل التشكيلة الرأسمالية الواحدة.

[123] - للمزيد راجع كتابنا، الدين والاسطورة، مصدر سابق، ص74.

سادساً: الماركسية والقومية:

تعتبر الدولة القومية (nation -state) شكلاً جديداً للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، ملازم للعهد الصناعي الرأسمالي، فالجماعات البشرية التي كانت تتحدد بالانتماء الى قبائل وعشائر، او دول-مدينة، ومقسمة الى احياء وبيوتات واصناف، صارت تعيش في مجال واحد موحد، محدد سياسياً بالدولة المركزية ذات التخوم الجغرافية المثبتة، ومحدد ثقافياً باللغة (او مزيج الدين واللغة، او مزيج اللغة والعرق)، ومحدد اقتصادياً بالسوق القومي، ومحدداً اجتماعياً بالمؤسسات المجتمعية.124

إعتَبَرَ هذا الشكل الجديد (الدولة القومية)، في إطار الماركسية، بمثابة ثمرة للتطور الرأسمالي بما فيه من:

(أ) نظم اتصال مادية: (سكك حديد، سفن بخارية وخطوط تلغراف) تسهل التبادل التجاري وتسند تقسيم العمل المتشعب.

(ب) نظم اتصال ثقافية: لغة موحدة، وسائل طباعة (صحيفة... الخ)، تشكل اداة التفاعل.

(ج) نظم ادارة سياسة مركزية -جهاز اداري موحد، نظام قضائي موحد، جيش دائم... الخ.

إعتبر ماركس تطور الدولة القومية نتاج عملية ارتقاء تطوري مديد، وانتقال من مستوى انتاج ما قبل رأسمالي الى رأسمالي حديث، ونلاحظ هنا ان اولى الدول القومية نشأت عفواً، أي بدون وجود حركات قومية او ايديولوجية قومية، لكن دول الموجة الثانية

[124] - ان عمر هذا التنظيم الجديد للبناءات المجتمعة لا يزيد عن 3 قرون.

قلبت التسلسل، ابتداء من حركات وايـديولوجيا قوميـة، وصـولاً الى دولـة قوميـة مركزيـة حديثة.

لاحظ أحد المفكرين ان ماركس، الذي امتاز بعين ثاقبة لكل ما هو جديد، طرح بديلـه الأممي (العالمية ما فوق القومية)[125] في القرن التاسـع عـشر تحديـداً، وهـو قـرن الموجـة الثانية للقومية (المانيا، ايطاليا، ثم بولندا والشعوب السلافية لاحقاً).

ورث ماركس، شأن اوغست كونـت، وسـان سـيمون، النظـرة الارتقائيـة لمفكـري اواخـر القرن الثامن عشر، وهي النظرة القائلة بأن الدولة المركزية = الدولة القوميـة هـي لحظـة عابرة في التطور، وان تجاوزها الى رحاب العالمية (الاممية) ضرورة واتجاه محتوم للتطور.

هذا الاستنتاج أغفل واقعة أنَّ الرأسمالية إذ تُـرسي الأسـاس للعالميـة، فإنهـا إنمـا ترسـيه بتوسط الدولة القومية، وبالفعل فان التطور العالمي سار في اتجاه توطيـد الدولـة القوميـة على امتداد القرن التاسع عشر بوتيرة بطيئة ثم القرن العشرين، بوتيرة متسارعة، كان آخـر موجاتها تفكك يوغـسلافيا الى مكوناتهـا القوميـة، وقبلهـا تفكـك باكـستان (الى بـنغلاديش وباكـستان)، وتفكـك جيكوسـلوفاكيا، والاتحـاد الـسوفييتي نفـسه، الى مكوناتـه القوميـة، وهكذا.

وبينما يحث التطور العالمي توطيد الأسس لتجاوز الإطار القومي (الاتحاد الاوربي)، فانه ما يزال يواصل بقايا العملية الأخرى، ونشوء دول قومية، واليوم فان العالمية التي توقع لها ماركس ان تتحقق وتتجاوز الدولة القومية بسرعة (خلال حياته؟ ربمـا) خرجـت مـن إطـار الدولة القومية الى الكونية، أي اقتربت من النمـوذج النظـري، الـذي اسـتبق الواقـع، مـاذا حصل للحركات الاشتراكية والشيوعية خلال هذه الفترة؟

---

[125] - أي العولمة.

1ــ في الطـور الاول (مـاركس، روزا لوكـسمبورغ، كاوتـسكي، ولينـين ايـضاً) -ازدراء النزعـة القومية، واعتبار الدولة القومية لحظـة عـابرة، يـتم تجاوزهـا بفـضل الاممية التـي تـرسي الرأسمالية ركائزها المادية والثقافية.

2ـ في الطور الثاني (لينين ـ ستالين) قيام الحركات المنتصرة ببناء دول قومية، والاعـتراف بهـا كلبنة من لبنات معمار العالم المعـاصر، لبنـة ضروريـة لا منـاص عنهـا، لقـد انحبـست كـل الحركات العمالية في اطرها القومية، الى حد التطابق.

3ـ واليوم، اذ تبدأ عملية الخروج من الأطر القومية الى العالميـة (الكونيـة، العولمـة) يقـف اليسار مرتعباً من ذلك، متشبثاً بالماضي، بعد ان عاش جـل القـرن العـشرين داخـل الإطـار القديم، بتعبير آخر بينما يبرز اساس متين للأممية، تبقى اشـكال الفكـر والممارسـة حبيـسة الاقفاص المحلية.

سابعاً: الماركسية والعولمة:

ينبغي ابتداء التمييز بين العولمة globalization كعمليـات موضـوعية، ومـذهب (او مذاهب) العولمة globalism، أي التفسير الايديولوجي لهذه العمليات، والبرامج السياسية المشتقة منها.

إن اغلب الدراسات الجادة (الماركسية وسواها) يشير الى ان العولمة هو الاصطلاح الذي يطلق على كل العمليات الاقتـصادية والاجتماعيـة والثقافيـة، التـي تجـري خـارج سـيطرة الدولة القومية بوصفها وحدة للتحكم، بعد ان كانت هـذه العمليـات تنطلـق اساسـاً مـن الدولة القومية باعتبارها المرجع والإطار المقرر، أي أداة التحكم والفعل126.

[126] - بول هيرست وجراهام طومبسون، ما العولمة، مصدر سابق، ص341.

إن قصر العولمة على الجانب الاقتصادي وحده (فتح الاسواق، اسواق السلع والمال، وفتح عمليات الاستثمار والتبادل بتجاوز أي سلطة سياسية قومية) هو قسر فكري، اختزالي وضار الى أبعد حد.

إن نظم الاتصال عبر الاقمار الصناعية، وتدفق المعلومات، والتسخين الكوني، واوضاع البيئة، الفقر، الاوبئة، الانفجار السكاني، الجريمة المنظمة، الهجرة المتبادلة هي جزء من عمليات العولمة، شأن تدفق السلع والرساميل والخدمات، وايضا (بحدود مقيدة) حركة قوى العمل، وتنشط في العالم جملة هائلة من المؤسسات والآليات فوق القومية، من الأمم المتحدة، الى محكمة العدل الدولية، الى صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومحكمة العدل الاوربية، مرورا بعشرات الآلاف من المنظمات الاجتماعية، والمعاهد والجامعات (بحدود ما هي مستقلة).

تطرح العولمة كإطار موضوعي عام لتطور المجتمعات الحديثة بأشكالها الرأسمالية المتنوعة، جملة تناقضات منها:

أ ـ ان خروج هذه العمليات عن سيطرة الدولة القومية، يعطي للشركات العملاقة، باعتبارها قوى اقتصادية ناشطة، سلطة وسطوة فوق سلطة الدولة[127].

وهذا يطرح الاشكال التالي من زاوية التطور الديمقراطي في العالم المتقدم (حيث الديمقراطية تحصيل حاصل): كيف يسع التكنوقراط، وهو غير منتخب وغير مخول ان يقرر ويحسم، في حين ان الطبقة السياسية المنتخبة بالاقتراع والمخولة، لا تستطيع ان تقرر وتحسم، من يحكم؟ هذا السؤال يستثير العقول ويحفز على الآتي:

(1) تشكيل حكومة عالمية.

[127] - مجموعة باحثين، الدولة الوطنية وتحديات العولمة في الوطن العربي، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق، القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004، ص171.

(2) تشكيل مؤسسات فوق قومية جديدة، ذات طابع ديمقراطي. (بيان ستوكهولم).128

ب ـ اتجاه العلاقات الدولية نحو الفوضى الكاملة، بموازاة سعي الولايات المتحدة الى التصرف المنفرد، في الوقت الحاضر، وبموازاة نبتات كارتلات سياسية جديدة (صعود اوروبا الموحدة).

ج ـ احتدام التوتر الثقافي، نظراً لانحباس الثقافات في أُطر ثلاثة: إطار قومي، (دولة)، ما دون قومي (جزء من بلد)، وما فوق قومي. ويحتدم الصراع بفضل ظاهرتين متعاكستين:

(1) نشاط الثقافات المحلية في ازدياد.

(2) وسائل الاتصال الالكترونية تفتح له المجال للانتشار ما وراء الإطار المحلي.

د ـ ان تطور العولمة يذكي من ناحية انتشار قيم الديمقراطية، والعلم، والشفافية، وحرية المعلومات، ويدفع باتجاه الليبرالية السياسية (= الديمقراطية البرلمانية) من الوجهة الثقافية، لكن انفتاح الاسواق، وانفلات التطور الرأسمالي المفتوح، يستثير حركات احتجاج عارمة، تدفع النخب السياسية الى تشديد الاستبداد او انماط الحكم التسلطي129.

بتعبير آخر، ان الليبرالية الاقتصادية، وان كانت (بالمعنى التاريخي العام) الاساس الموضوعي لليبرالية السياسية، تعمل، في ظروف العالم النامي وسط ظروف العولمة، باتجاه كبت الليبرالية السياسية.

هـ ـ اخيراً، ان الحركة المدومة للعولمة، تخلق، رغم نشرها للعلم والتكنولوجيا، حالة من انعدام اليقين تذكي النزعات الصوفية، والغيبية (وهذه أحد منابع بروز الدين بقوة في حياة كثيرة من البلدان المتقدمة والمتوسطة والمتخلفة)، بتعبير آخر ان التقدم العلمي التكنولوجي، يذكي تقدم اشكال الفكر الاصولي ما قبل العلمي.

---

[128] - مثل المنظمات والهيئات الدولية مثال الاتحاد الدولي لكرة القدم، المحاكم الدولية المتخصصة ... الخ.

[129] - المصدر السابق، ص174.

وهناك ثلاثة استجابات ايديولوجية عامة للعولمة، هي:

1ـ الاتجاه الليبرالي ـ الذي يحيي العولمة باعتبارها انتصاراً للعقلانية، الرأسمالية، وانتصار الاقتصاد على السياسة، او فك حركة الرأسمال عن الدولة، كما دعا اليه أباء الليبرالية الكلاسيكيين (آدم سميث). وهو يدفع باتجاه الهجوم على نظم الرفاه الاجتماعي، وتأمين مناخ حرية كامل في ارجاء المعمورة.

2ـ الاتجاه القومي والماركسي المنغلق، الذي يعيش في الماضي، ويعارض العولمة، جملةً وتفصيلاً.

3ـ الاتجاه الماركسي النقدي، وايضا الليبرالي النقدي (سوروش، أتالي) الذي يدعو الى تطوير حكومة عالمية، واشكال لجم عالمية لحركة الاسواق، ومعارضة كل الاوجه السلبية لهذه الظاهرة، دون اغفال الطابع المزدوج للعولمة، وجوانبها الموضوعية.

ان العمليات التاريخية في المرحلة الراهنة، وان كانت تتسم بموضوعية، فان حقل الموضوعية هذا ناجم عن الفعل البشري المنفتح في كل لحظة على امكانات متعددة، وخيارات. فالتاريخ، كما يقول ماركس، عملية من صنع البشر، وان كانوا يصنعونه في شروط معطاة ومنقولة من الماضي.

المذاهب الاجتماعية والنظم السياسية

يحفل التاريخ الإنساني، بأنواع مختلفة من الأنظمـة التـي حكمـت الأمـم والـشعوب، وفق مذاهب ونظريات عدة، قامـت عـلى ضـوء تـشريعاتها ودسـاتيرها حـضارات عريقـة، استمدت الإنسانية من بعض مدارسها الكثير من جوانب العلم والمعرفة والتجربة، ولم تكن أنظمة تلـك الحيـاة كلهـا ذات نمـط واحـد في التـشابه والتـساوي، وإنمـا اتـسمت بـالتنوع والاختلاف والتفاوت، بل والتناقض الذي نشأ في بنيان المجتمعات داخلياً تارة وخارجياً تارة أخرى، وكان من نتيجة ذلك نمو الصراع التـاريخي الطويـل والمتواصـل إلى اليـوم، بكـل مـا أسفر عنه من أزمات وإضرابات وحوادث عصيان وتمرد، اتسعت دائرتها وشدتها لتـصل إلى مستوى الثورات المسلحة، التي قامت لكي تستخلص الشعوب حقوقها من مغتصبيها، وقـد نجح الكثير منها في ذلك، حيث سجل التاريخ أن الدساتير والنظم ما صدرت إلا بعد ثورات شعبية أثمرها جهد طويل وكفاح مرير.

ولقد شهد التاريخ السياسي الإنساني اتجاهات سياسية مختلفة، منها ما كـان يـدعو إلى النظرية الثيوقراطية ذات الغطاء الديني، وقـد اتـسمت تلـك بطـابع الحكـم الاسـتبدادي، ومنها النظرية الإسلامية التي قامت على أساس التـشريع الإلهـي العـادل، ومنهـا مجموعـة النظريات الديمقراطية بصنفيها القديم والمعاصر. وهـذا البحـث يـستعرض أوجـه المقارنـة والفوارق بين تلك المذاهب الاجتماعية والنظريات السياسية.

تعدد النظريات السياسية:

إن نشوء الدولة يرتبط في الواقع بنشوء السلطة، التي تتشكل من حاكم ومحكـوم، يـرتبط كل منهما بالآخر وفق علاقة متبادلة، والتمايز السياسي بين طرفي هـذه العلاقـة يمثـل جـوهر

السلطة السياسية، وتلك تمثل ظاهرة اجتماعية بالدرجة الأولى، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجودها خارج نطاق المجتمع، لأنها لا يمكن أن تتحقق إلا عبر العلاقات الاجتماعية. والسلطة ظاهرة طبيعية، ذات جذور عميقة في المجتمعات الإنسانية. لقد ظهرت عدة نظريات حول مفهوم نشأة الدولة وعلاقة الحكام بالشعب، أهمها130:

النظرية الثيوقراطية (نظرية الحق الإلهي للسلطة):

وتقوم هذه النظرية على أن اللـه يختار من يشاء لممارسة السلطة، فالحاكم يستمد سلطته من اللـه، لذلك تعلو إرادته إرادة المحكومين، وقد سادت هذه النظرية قديماً في كل من بلاد ما بين النهرين مصر والصين وفارس، حتى بعد ظهور المسيحية، ولكنها بدأت بالاندثار في العصور الوسطى بعد أن اشتد النزاع بين الكنيسة وملوك أوروبا، وظهور البروتستانتية على يد (مارتن لوثر) سنة 1520م، ولكنها لازالت تبث كثقافة في الدول المتخلفة سياسياً والتي لا زالت تحافظ الى اليوم على نظام حكم اصولي ومتطرف، خاصة في آسيا.

النظرية الديمقراطية:

وتقوم على أساس أن الشعب هو مصدر السلطات، وقد تولدت عن هذه النظرية نظرية (العقد الاجتماعي) لكل من (توماس هوبز) و(جون لوك) و(جان جاك روسو)، فقد ذهب هوبز إلى أن الشعب أعطى السلطة المطلقة للحاكم، أما لوك فقد ذهب إلى أن السيادة للشعب، وعلى ذلك لا يتمتع الحاكم بالسلطات المطلقة، بل يلتزم باحترام القوانين، كما يجب الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية131.

أما روسو الذي تأثر بدراسات هوبز ولوك فقد نادى بأن السيادة للشعب وليست للحاكم، فالشعب هو الذي يضع القوانين ويختار الحكومة التي تمثله، وإن الدين هو الحافز

[130] - د. أبو اليزيد علي، النظم السياسية والحركات العامة، ص23-24.

[131] - للمزيد راجع كتابنا، آفاق الفلسفة السياسية، مصدر سابق، ص 192.

على أداء الواجب، كما نادى أيضاً بالفصل بين السلطات الثلاث، ورغم الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية، إلا أنها ساعدت على انتشار المبادئ الديمقراطية وتقرير حقوق الأفراد وحرياتهم.

نظرية القوة:

وهذه تؤمن بأن السلطة أساسها القوة، والدولة تقوم على أساس حق الأقوى، كما يبين التاريخ السياسي للدول، ولكن السلطة التي تستند على القوة تعتبر سلطة غير مشروعة، لأنها فرضت على الشعب قسراً ولا تستطيع البقاء طويلاً.

نظرية تطور الأسرة:

تقوم هذه النظرية على كيفية تشكيل الإنسان البدائي لحياته في مجموعات، فمن الأسرة تكونت العشيرة، ثم القبيلة ثم المدينة ثم الدولة، وهذه النظرية تتفق إلى حد كبير مع ما ورد بالكتب السماوية عن آدم وحواء(ع)، ولكن هناك بعض الدول لم تتسلسل بتطور الأسرة كالولايات المتحدة الأمريكية، كذلك تنتهي السلطة الأبوية بوفاة رب الأسرة، بينما تظل السلطة السياسية في الدولة حتى بعد زوال الأشخاص الذين يمارسونها.

نظرية التطور التاريخي (الطبيعي):

وهذه تؤمن بأن الدولة نشأت نتيجة عوامل مختلفة أدت إلى ترابط مجموعة من الأفراد والاستقرار في إقليم معين، فقد تكون هذه العوامل اجتماعية أو اقتصادية، واستطاع البعض منهم السيطرة على الآخرين سواء بقوته البدنية أو بقدرته الفكرية.

الأنظمة الدينية (الثيوقراطية):

المصدر الإلهي للسلطة: وهي أقدم النظريات التي تفسر أساس السلطة، وتقيمها على أساس إلهي، فالسلطة مصدرها الله، وما دام الحاكم يستمد سلطته من مصدر علوي، فهو

يسمو على غيره من البشر، وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين، وقد لعبت هذه الفكرة دوراً كبيراً في التاريخ، وقامت عليها السلطة في معظم الديانات القديمة والملكيات المطلقة الحديثة في أوروبا، وتجلت النظرية في أشكال مختلفة وتطورت عبر التاريخ فاتخذت ثلاث صور رئيسية:

1-في الأصل كان الحاكم يعتبر من طبيعة إلهية، فهو لم يكن مختار الآلهة لأنه هو نفسه إله.

2-نظرية الحق الإلهي غير المباشر أو العناية الإلهية[132]، ومع ظهور المسيحية تطورت النظرية، ولم يعد الحاكم إلهاً أو من طبيعة إلهية، ولكنه أصبح يستمد سلطته من الله، فالسلطة للكنيسة البابوية، ومن أنصار هذه النظرية القديس (توما الاكويني) و (بونالد) و(وميستر) و(بوسيه)، وقد استخدمت النظرية بأشكال شتى منذ القرون الوسطى، وأثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطور، والكنيسة والملكيات الناشئة في أوروبا، ففسرت على أن الله يرتب الحوادث بشكل معين، بحيث تقوم أسرة بذاتها في وقت معين بأعباء الحكم، وعلى هذا النحو تؤيد النظرية سلطان الملوك ضد تدخل الكنيسة أو الشعب.

3-نظرية الحق الإلهي المباشر، وهذه اتخذت شكلاً جديداً مؤداه أن الحاكم إنسان كبقية البشر، إلا أن الله يصطفيه ويودعه السلطة، وفي هذه المرحلة تسمى النظرية بنظرية الحق الإلهي المباشر، لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة، دون وساطة إرادة أخرى في اختياره، ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر. وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، فكان شعار ملوكها (ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه)، وكان لويس الرابع عشر يردد أنه يستمد قوته من الله، وأنه غير مسؤول أمام أحد غير الله[133].

---

[132] - وهي ذاتها نظرية ولاية الفقيه العامة والتي تحكم في إيران فقط.

[133] - د. كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري، مصدر سابق، ص71-75.

الأنظمة الدكتاتورية:

يقصد بها النظم السياسية التي بمقتضاها يستولي فرد أو جماعة على السلطة المطلقة دون اشتراط موافقة الشعب، ويصنف الباحثون الديكتاتورية أو الحكم الدكتاتوري إلى نموذجين، أحدهما يتولد عن عوامل اجتماعية، والآخر يتولد عن عوامل تقنية، وبتعبير أدق يمكن القول بأن النموذج الأول يتولد عن أزمات يتعرض لها البنيان الاجتماعي العقائدي، نتيجة تفاعل قوى وطاقات داخلية وذاتية، بينما يكون النموذج الثاني دخيلاً متولداً عن عوامل خارجية في المجتمع، أو أنها من داخل المجتمع، ولكنها معزولة عن تفاعله، حيث يأخذ نموها وتطورها صفات خاصة مستقلة وخارجية.

وغالباً ما تنشأ الدكتاتوريات عن طريق ما يمكن تسميته بـ (عقد الحرمان)، والواقع أن أغلب الطغاة عاشوا طفولة معذبة، ومراهقة صعبة، الأمر الذي من شأنه أن يمهد السبيل لخضوع شخصية الطاغية إلى مجموعة من العقد، والدكتاتوريات تظهر وتنشأ خلال حالات وشروط تاريخية معينة، إنها غالباً ما تكشر عن أنيابها خلال فترات تعرض البنيان الاجتماعي لأزمات مصحوبة بهزات في المعتقدات134.

مساوئ النظام الدكتاتوري:

1-يتسم بطابعه الاستبدادي، حيث يغرق المجتمع بدوامات العنف والقمع والتخلف.

2-يحول بين الإنسان وعملية الإبداع نتيجة قتله الطاقات الكامنة في ذات وعقلية الإنسان، بفعل مصادرته لمجمل حرياته، وسجنه في دائرة مغلقة من الكبت والمعاناة.

3-يتسبب في تمزيق أوصال المجتمع وتفكيك وحدته، جراء السياسات الخاطئة، والصراعات الداخلية الناشئة بسببها.

---

[134] - موريس دوفرجيه، في الدكتاتورية، ترجمة: امام عبد الفتاح، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1969، ص68.

4-التسبب في عزلة مجتمعه عن سائر تكوينات الأسرة الدولية وعموم المجتمع الإنساني.

الأنظمة الأوتوقراطية:

إنها ذات طابع عام في استبعاد حق الشعب في اختيار الحكام، فالحاكم يفرض نفسه بأية وسيلة من الوسائل، وقد استمر هذا سائداً عدة قرون في دول كثيرة نتيجة الاستيلاء على السلطة أو الوراثة، فالاستيلاء على السلطة يعتبر بلا نزاع أهم وسيلة لفرض الحاكم على الشعب، لذلك يجب أن نفرق بين:

1-الثورة التي تقوم بها قوى الشعب، وهي تعبير عن إرادته.

2-الانقلاب الذي يقوم به حزب سياسي أو مجموعة من أفراد الشعب.

والاستيلاء على السلطة يعتبر مسألة تقرير واقع، فهو ليس بالطريقة القانونية المتبعة لتعيين الحكام، ولكن بمجرد السيطرة الفعلية على السلطة يتولد حق جديد وهو عرض السلطة الجديدة برنامجها، والأهداف التي جاءت من أجلها.

أما الوراثة فهي تعبر بصفة عامة عن النظام الأكثر انتشاراً في الحكومات الاستبدادية لأن ضمان تولي الخلف بعد السلف، يجعل الحكام لا يكترثون بحقوق الشعب، ولا يسعون إلا إلى تنمية ثرواتهم، وقد يتولى الحكم قاصر يفرض عليه نظام الوصايا أو مريض أو عابث بالمصالح العامة135.

الأنظمة الديمقراطية:

الديمقراطية تعني النظام الذي بمقتضاه يحكم الشعب نفسه بنفسه، أي بمعنى أن الحكومة من الشعب، وفي خدمته، وهي مسؤولة أمام الناس تجاههم، وهذا يستلزم حرية

[135] - د. أبو اليزيد علي، مصدر سابق، ص74-75.

التفكير وحرية التعبير وحرية الاجتماع، أي عكس ما تستلزمه الدكتاتورية بمفهومها وسلطاتها القابضة على إدارة وحكم المجتمعات.

مبادئ النظام الديمقراطي:

لما كانت الديمقراطية تقر بأن النظام فيها يرتكز على أساس كون الأمة هي مصدر السلطات والديمقراطية، كالحرية والحق والخير، إذن لا بد من مبادئ أو أركان أساسية للنظام الديمقراطي، وهذه المبادئ هي[136]:

1-الحرية.

2-المساواة.

3-المشاركة في العملية السياسية -الاجتماعية.

مزايا النظام الديمقراطي:

أ) تحقق التعدد التنظيمي المفتوح أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية.

ب) تداول السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة تنافسية نزيهة وعادلة.

ج) إطلاق منظومات الحقوق والحريات العامة، واحترام الرأي الآخر.

د) إشاعة التعايش السلمي بين المجموعات السياسية والفكرية المختلفة.

هـ) صيانة حق المعارضة ومشروعيتها.

و) الإيمان بحق المجتمع المدني في اختيار حكامه على مستوى كافة السلطات وممثلي مؤسساته.

[136] - د. محمد كامل ليلة، المبادئ والنظم السياسية، مصدر سابق، ص252-253.

وعلى العكس من الأنظمة الأوتوقراطية تقدم الأنظمة الديموقراطية جهداً كبيراً لاستيفاء الهيكل الحكومي وجميع مقوماته، وقد ظهر النظام الديمقراطي في المدن الإغريقية القديمة، وتكررت نماذجه في مراحل لاحقة من التاريخ الإنساني، وفي القرن الثامن عشر قامت الثورة الأمريكية سنة 1775، ثم قامت بعد ذلك الثورة الفرنسية سنة 1789، فظهر نوع جديد من الديمقراطية ممكن تطبيقه على أكبر الدول وأكثرها اتساعاً وعدداً في السكان، فإذا كان الشعب جميعه لا يستطيع التمثيل في الحكومة، فإن من حقه أن يختار من يمثله أمامها، وهذه هي ديمقراطية التمثيل، لذلك بدأت الديمقراطية تزحف على كل الدول المتقدمة حتى قامت الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، وانتصرت فيها دول الحلفاء التي كانت من بينها فرنسا مهد الديمقراطية الحديثة. وحديثاً أدخلت على الديمقراطية بعض التعديلات أهمها ظهور الأحزاب السياسية، واختيار الحكام من بعض أفراد الشعب وخاصة أكثرهم ثروة أو تأثيراً على اقتصاديات الدولة137.

[137] - د. أبو اليزيد علي، مصدر سابق، ص74-75.

نشوء وتطور الفكر الاشتراكي

ان الطريق الذي يراد به الوصول للغايات التي تعي فيها الشعوب مصالحها وتسير عليه نحو اهدافها في العدالة الاجتماعية والرفاه ليس طريقا واحداً حيث ان الفكر الانساني من الثراء والسعة والعطاء ما يمكنها ان تختار اكثر من طريق للوصول الى حلمها للحياة المنشودة ، لها من تجارب العالم المختلفة الزاخرة بالدروس ما يضيء امامها طريق الاختيار بما يتوافق وظروفها الموضوعية وثوابتها الوطنية ولا يتعارض وتقاليدها وعاداتها، ويقينا هناك العديد من التجارب الاشتراكية في العالم ، حيث اخذت بعض الدول انماطاً خاصة بها وكيفت المبادئ العامة الاشتراكية على وفق ظروفها الذاتية واوضاعها الاقتصادية والاجتماعية واطلقت عليها عديد المسميات ، وتختلف المسافات الفاصلة بينها وبين المبادئ الاشتراكية ، ويبقى الفيصل بالحكم لها او عليها تحقيقها للأهداف المناطة بها واستجابتها لصبوات الانسان في العيش بكرامة وكفاية واشباع حاجياته في مناحي الحياة المختلفة ، وهذا ما دفع العديد من الشعوب ان تختار طريقاً اشتراكياً اخر يفترق وطريق الاشتراكية الماركسية في الاسلوب وقد لا يفترق عنه كثيرا في الغايات والمرامي وهو سعادة الانسان وتقدمه ورفع الحيف عنه وهو ما اطلق عليه طريق الاشتراكية الديمقراطية.

الديمقراطية السياسية في الفكر الاشتراكي:

انطلقت المبادئ الاساسية للاشتراكية الديمقراطية منذ ما يقارب المائتي عام وتبنتها الكثير من الاحزاب والحركات السياسية في العالم لإيمانها انها تمثل مطمحا لها في التغيير الجذري للواقع وبلوغ الاهداف والغايات المستقبلية.

تستقي الاشتراكية الديمقراطية برامجها وسياساتها من الحاجات الاساسية والمباشرة للمجتمع، في ضوء دراسة واقعية وموضوعية لخصوصياته، مستهدفة في المقام الاول حرية الانسان وكرامته والحفاظ على حقوقه في اقامة مجتمع خال من الظلم والاستلاب والاضطهاد، تحكمه العدالة الاجتماعية والديمقراطية وحقوق الانسان.

وقد شهد فكر الاشتراكية الديمقراطية الكثير من التطور المتواصل وحقق عديد الانتصارات السياسية والاقتصادية بالرغم مما واجهه من صعوبات وتعارضات ومواجهات من حملة الافكار الاشتراكية والنظم السياسية غير المؤمنة به ما يدلل على عمق هذا الفكر وشموليته واستجابته لتطلعات الناس وطموحاتهم، وهذا يعزى الى تكامل هذا الفكر اقتصاديا وسياسيا وارتباطه بالإنسان وتطلعاته واهدافه.

وقد يعزى نجاح فكر الاشتراكية الديمقراطية وصموده وسعة انتشاره والاخذ به من لدن الكثير من الشعوب التي هي الان تعيش واقعاً اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً متقدماً الى كونه نظاماً سياسياً واقتصادياً متكاملاً يستجيب لاختيارات الانسان في الحرية والكرامة وتلبية احتياجاته الحياتية ، وقدرته ان يكون اداة المجتمع في تحسين واقعه نحو الافضل والتعامل مع حاجاته وتطلعاته بأحسن السبل وعلى اختلاف المراحل، وبصرف النظر عن المستوى الاقتصادي والحضاري الذي بلغه، والاجابة على التساؤلات التي يطرحها الواقع وتقديم الحلول الناجعة للعقبات والمشكلات التي يواجهها المجتمع، ومد الاشتراكيين الديمقراطيين بحوافز الفعل المؤثر في نشاطاتهم السياسية في مختلف المجتمعات وبذلك فان مبادئ الاشتراكية الديمقراطية من السعة والعمق والانسجام مع الحاجات الاساسية للإنسان ما جعلها تتقدم على الكثير من الافكار الاشتراكية الاخرى التي امتحنت على ارض الواقع وفشلت بالرد على طروحاته والتعامل معها كما ينبغي .

والاشتراكية الديمقراطية تمتلك قدرة مبدعة على الربط بين مبادئها وحاجات المجتمع في التقدم والتطور الدائميين وان منطلقاتها النظرية ليست قوالب جاهزة او جامدة بل هي مبادئ ومنطلقات متفتحة تتطور باستمرار في ضوء الحاجات الانسانية، تغتني بالواقع وتجاربه ومعطياته وهذا لا يمثل عزوفا عن المنطلقات الاساسية لها بل هي تأكيد وتوثيق هذه المبادئ كونها تنمو وتتقدم على وفق افرازات الواقع وخياراته ومشكلاته[138].

ولغرض فهم واستيعاب مبادئ الاشتراكية الديمقراطية ومراحل تطورها ونموها وسيادة مفاهيمها في العديد من دول العالم وما حققته من نجاحات يقتضي مقارنتها في الاشتراكية التي تم تطبيقها في جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق ومنظومة الدول الاشتراكية السابقة التي ظهرت للوجود بعيد الحرب العالمية الثانية والتي اخذت بمبدأ ازالة الملكية الخاصة وتحويلها الى ملكية اجتماعية لتحقيق العدالة الاجتماعية وازالة الفوارق بين ابناء المجتمع للوصول الى المساواة بين ابنائه وخلق الحوافز المعنوية على زيادة الانتاج وتحقيق الرفاهية والكفاية الاقتصادية ، لكن معطيات التجربة في الاتحاد السوفيتي ومنظومة دول اوروبا الشرقية قبيل انحلالها وتحولها الى اقتصاد السوق اظهرت ان استحواذ الدولة على حرية القرار الاقتصادي لا يزيح الفوارق الاجتماعية بل يخلق انواعاً جديدة من التفاوت الاجتماعي لانعدام الديمقراطية الحقيقة التي تمنح المجتمع الرقابة على اصدار وتنفيذ قرارات السلطة السياسية و الاقتصادية، كما ان غياب مبدأ الانتخابات واحزاب المعارضة وتداول السلطة سلميا ادى الى تصلب الحياة في المجتمع واصابتها بالجمود واخفاق التجربة في الوصول للأهداف التي رفعتها على واجهة شعاراتها ودعاواها .

[138] - د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، المطبوعات، بيروت-لبنان، 2000، ص177.

ولقد رفعت الاشتراكية الديمقراطية ذات الشعارات ولكن بمنطلقات ورؤى مغايرة تماماً للتجربة الروسية حيث نادت بالعدالة الاجتماعية عن طريق المساواة الاقتصادية التي تجد ترجمتها بالمساواة التامة بين المواطنين في حق العمل ، حق الملكية ، حق الضمان الاجتماعي ، في حالات المرض والشيخوخة والعجز عن العمل ، حق الضمان الصحي والتعليمي ،حق الاستثمار والتنقل في انحاء البلاد دون قيود على وفق الحاجات ، توفير فرص التكافؤ العلمي والثقافي والمهني وحصول المواطنين بشكل متساو على عائد وحصة من الناتج القومي يتكافأ مع مقدار مساهمتهم وجهدهم الذي بذلوه في خلق هذا الناتج ،ما يمنح المواطنين حق الاشراف والمراقبة على سير عمليات الانتاج وتكاليفه وفوائده وتوزيع مردوداته بعدالة ،مما يجعل العدالة الاجتماعية مقرونة التحقيق بالحرية والديمقراطية .

ومفهوم الحرية الاشتراكية الديمقراطية هي جزء من العلاقات الاجتماعية المسؤولة والتي تؤول الى ضمان حرية الفرد التي لا تتقاطع مع مصالح الاخرين وحرياتهم، والحرية هنا تعني حرية العقيدة والرأي والفكر والانتماء والايمان بالأفكار والتبشير بها، والمشاركة في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من خلال الترشيح والتصويت والمراقبة والمساءلة وبذلك تكون الحرية رسالة ومسؤولية يحملها الفرد لخدمة وطنه ومجتمعه ،حرية خلاقة ومبدعة، وبذلك تغدو الوجه الحقيقي للديمقراطية ، ويقينا" الحرية في مبادئ الاشتراكية الديمقراطية تختلف عما هي عليه في المفهوم الليبرالي التي تعني الحرية المطلقة وغير المقيدة للوصول بغايات الانسان، ولكنه يتحمل لوحده مسؤولية ما تؤول اليه مخاطراته ومجازفاته وفشله او نجاحه ،وبذلك تعتبر الحرية لدى الليبرالي اسمى واغلى واعلى مبدأ في حياته.

وليتحرر المجتمع من حالات الفوضى المرافقة لحياة ابنائه حين يفقد زمام سلطته ومسؤولياته تجاه امنهم وسلامتهم وتحديد القوانين والاعراف الاجتماعية التي تنظم حياتهم وتلزمهم بتطبيقها، ولتلاقي هذه القوانين الدعم والاسناد والاحترام بقناعة ينبغي ان تجد السلطة القبول والرضى بها من لدن ابناء المجتمع، ولتكون كذلك يجب ان تأتي على وفق ارادته وموافقته وحاجاته، وليس من طريق لذلك الا الانتخابات الحرة والنزيهة وحصول ممثلي السلطة على اغلبية اصوات الناخبين، من خلال الديمقراطية التي تضع السلطة التنفيذية تحت رقابة ومساءلة السلطة التشريعية التي تمتلك حق سحب الثقة منها وتغييرها اذا ما خرجت عن الطريق الذي جاء بها الى السلطة ،وقطعا" هذه السلطة هي سلطة القانون واحترامه والذي يضمن حقوق الانسان والحفاظ على ممتلكاته وامنه وحياته، ورفض العنف الثوري وطريق الثورة كوسيلة لبلوغ الاهداف كما ترفض ديكتاتورية البروليتاريا كشرط حاسم لبناء الاشتراكية وتحطيم البرجوازية والسيطرة على وسائل الانتاج وتحويلها الى ملكية اجتماعية وقيادة الحياة الاقتصادية في المجتمع، وهنا يكمن الخلاف والتقاطع بين المجتمعين، مجتمع الاشتراكية الديمقراطية والمجتمع الشيوعي .

ولإيمان الاشتراكية الديمقراطية بالحرية فأنها ترفض التخلي عنها مقابل أي شيء، ولا سبيل للحفاظ عليها وتعزيزها الا النظام الديمقراطي ومؤسساته التي ترتكز على القوانين والدستور، ما يجعلها تحترم الاديان وحريات معتنقيها بإقامة شعائرهم الدينية والتبشير بها دون ضغط او اكراه، وبهذا فأنها تحترم العقائد والمذاهب الدينية ولا تجد تناقضا" بين مفاهيمها والاديان السماوية الداعية الى العدل والمساواة والمحبة والاخاء.

والديمقراطية السياسية التي تؤمن بها الاشتراكية الديمقراطية ان تكون غير مركزة على مقاليد امور البلد بل لا بد من منح نوع من الصلاحيات وعلى مختلف الصعد للمحافظات والاقضية والنواحي لإدارة شؤونها ذاتيا وبما لا يشكل المركز قيدا على حرياتها في تقرير قضاياها الاقتصادية والخدمية والحضارية وبما يتوافق والسياسة العامة للدولة والمجتمع، على ان لا يلغى دور الدولة المركزي الذي يصونه ويحدده الدستور وان لا تكون السلطة المركزية ذات قبضة حديدية في تعاملها مع اطرافها، لان هذا يقتل روح المبادأة ويحد من سلطة الاطراف على التطور والابداع، ما يعني ان السلطة ينبغي ان تتوزع بين المركز والاطراف وبما يخدم تطور البلد وتقدمه ونهوضه، استجابة لروح الديمقراطية ومعانيها.

والاشتراكية الديمقراطية تؤمن بقوانين التطور التدريجي والسلمي وترفض عمليات حرق المراحل التي تعني الجهل بالظواهر ومستلزمات تطورها، وتؤمن بالتطور التدريجي الذي يضمن التراكم الكمي الهادئ للتحول النوعي و ترفض الوصول الى الاشتراكية عن طريق الانقلابات والتغييرات من فوق، وانتكاسة الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي ذي التجربة الطويلة والعميقة والتاريخية تعطي الدليل على اخفاق التحولات عن طريق العنف والممارسات الثورية .ومما عزز فرص نجاحات معسكر الاشتراكية الديمقراطية الذي يشارك المعسكر الاول الكثير من تصوراته بما يتعلق بمستقبل الشعوب وطموحاتها في العدالة والمساواة والتقدم الاقتصادي والاجتماعي اختلافه عنه في عدم تجاوز حقائق الواقع في ضرورة التطور التدريجي والسلمي وبما يخلق المقدمات لنهوض وتقدم مبني على ركائز واسس تتيح له النجاح والبقاء والديمومة، ومعلوم ما يأتي به التعسف والعنف من اضرار على بنية المجتمع واعاقة نموه الطبيعي وقد يؤدي به الى خسائر فادحة في حياته

الراهنة ومستقبله ،لهذا تؤكد الاشتراكية الديمقراطية على اهمية التخلي عن ممارسة ما يسمى بالعنف الثوري لما يتسبب به من خسائر وكونه ظاهرة تقرب ممارسيها من الفاشيين واساليبهم في معالجة القضايا الاجتماعية وتضعهم في مواجهة مع الشعب وتخلق الارضية لقيام عمل معارض ، قد يأخذ بذات الاسلوب الذي تمارسه السلطة ممهدة الاجواء لحدوث توترات اجتماعية او حروب اهلية ما يدفع اركان السلطة الى الالتجاء لأساليب القوة والبطش لحماية سلطتهم من التداعي والسقوط ما يقود الى قيام الديكتاتورية المباشرة وعندئذ يصبح الحديث عن الحرية والديمقراطية حديث هراء وضرباً من الخيال والوهم .

والاشتراكية الديمقراطية تؤمن بالرؤية الثورية لبناء المستقبل، بناءً جذرياً يختلف عن الواقع ويسعى الى تجديده، لكنها تأخذ بالأسلوب الاصلاحي في تطبيقاتها وفي تفاصيل عملها اليومي مستفيدة من تجارب الاخرين الذين وضعوا نصب اعينهم خدمة اوطانهم ووظفوا طاقاتهم وعطاءاتهم الفكرية والجسدية لخدمة شعوبهم بإجراء اكبر التغييرات في الواقع بأقل الخسائر، وتعتمد الاشتراكية الديمقراطية اساليب الكفاح في الوصول الى غاياتها واهدافها بما يتوافق و الظروف الموضوعية للبلاد، فإذا كان البلد تحكمه المعايير الديمقراطية وتسوده اجواء الحرية تكون اساليب النظام البرلماني والممارسات الجماهيرية التي تقرها الديمقراطية كالإضرابات والمظاهرات والاحتجاجات والتجمعات الجماهيرية ووسائل التحريض الاخرى، اما في الدول التي تختفي فيها الديمقراطية فأن المواجهة مع السلطة تأخذ انماطا من النضال مغايرة كالعمل السري وعدم استبعاد كل الاساليب التي تتواءم وطبيعة النظام ودرجات العنف التي يتخذها بوجه معارضيه، لكن هذا لا يعني انه الاسلوب الوحيد والنهائي في العمل السياسي كما هو عليه لبعض الحركات السياسية ذات التوجهات الاشتراكية الاخرى .

والاشتراكية الديمقراطية لها من الدروس الغنية التي تستلهمها من تجارب وتراث احزاب الاشتراكية الديمقراطية في العالم وحاجاتها وامكاناتها وخبراتها الذاتية احتياطات نضالية لمواجهات متنوعة حين تصديها للنظم غير الديمقراطية.

والاشتراكية الديمقراطية من اساسيات افكارها وبرامجها الدعوة الى تأخي الشعوب وتعاونها المشترك من اجل تبادل الخبرات والتجارب بينها لتعميم المنفعة والفائدة للجميع وتوطيد اسس السلام العالمي واقامة علاقات اقتصادية متوازنة ومتكافئة وعادلة تحكمها القوانين الدولية وبما يضمن نشر الرخاء والرفاهية لعموم شعوب العالم.

الديمقراطية الليبرالية:

ان أساس الديمقراطية الليبرالية يقوم على ان الحرية في جوهر الانسان فالحرية ملازمة لطبيعة الانسان، وبالتالي تسبق، في وجودها، أي اعتبارات أخرى. فالديمقراطية لا تدعو، عند ذاك، الى صيغة للحكم من شأنها الحفاظ على الحريات(الطبيعية) التي يملكها الانسان او التوفيق بين هذه الحريات ومتطلبات وجود المجتمع. ولما كانت الديمقراطية تفترض اسهام الافراد، المحكومين في ممارسة السلطة، فهي نظام الحرية السياسية. الا ان الحرية السياسية، وبالتالي الحقوق السياسية، لا تكون في هذا التصور، غاية في ذاتها، بل هي ضمان لحرية الانسان. فالديمقراطية بما تتضمنه من حريات سياسية ومن حقوق سياسية، غايتها الحفاظ على الحرية الأساسية الملازمة لطبيعة الانسان، والتي تفترض بشكل مسبق على أي تنظيم سياسي او اجتماعي. لذلك كانت الديمقراطية ليبرالية او ديمقراطية سياسية.

لكن ظهر ان الحرية، باعتبارها صفة ملازمة للطبيعة الإنسانية، ليست الا (امتيازاً عقيماً)، ما دام الفرد لا يستطيع ان يتمتع بها، فعلاً وحقيقتاً، فما الفائدة من حرية الفكر، إذا كان التعبير عن الرأي يعرض صاحبه لمطاردة المجتمع؟ وما الفائدة من حرية مناقشة

ظروف العمل، إذا كان وضع الانسان الاقتصادي يخضعه لرغبة رب العمل؟ وماذا تعني حرية تنظيم أوقات الفراغ، إذا كان القلق من اجل لقمة العيش يستغرق كل وقت الانسان؟

ولكل ذلك، ظهر الاتجاه بعدم إخضاع السلطة لحرية تسبقها في الوجود، بل ان نجعل من السلطة أداة لإيجاد حرية فعلية. ولهذا، فقد طرحت مسألة إعادة النظر في مفهوم الحرية، كما ان تفسيراً جديداً للحرية بدأ بالظهور، فقد أصبح التناقض واضحاً بين مفهوم الحرية، على انها ملازمة لجوهر الانسان، والعبودية اليومية التي يفرضها وجود الانسان. فلم تعد الحرية معطىً سابق الوجود يجب حمايته، بل مكنة يجب الحصول عليها. فبدل فكرة الحرية حل انتظار التحرر، وفي مثل هذه الرؤية الجديدة للأمور، فان معنى الديمقراطية قد تغير، فمن نظام سياسي غايته ضمان تمتع الافراد بحريات تعود لهم، أصبحت الديمقراطية تنظيما للسلطة، بغية ضمان ممارسة الافراد لحريات لا يملكونها الى الآن. فقد كانت الديمقراطية طريقة لتسيير عالم حر، فأصبحت أداة لإقامة عالم سيشهد تحرير الانسان139.

وفي هذا المكان، يكمن الطرح الفلسفي لمشكلة الديمقراطية الاجتماعية، ففي حين لا تتعلق الديمقراطية السياسية الا بحكومة الدولة، فان الديمقراطية الاجتماعية تتعلق بحكومة المجتمع، ان صح التعبير، فالديمقراطية السياسية تواجه الفرد بصفته مواطناً يمارس، او يسهم في ممارسة السلطة، في حين ان الديمقراطية الاجتماعية تواجه الفرد بصفته الملموسة، الفرد في وضعه الاجتماعي، ولكن يجب الا نفهم من ذلك ان الديمقراطية الاجتماعية ستحل محل الديمقراطية السياسية، فالديمقراطية الاجتماعية هي

[139] - د. منذر الشاوي، مصدر سابق، ص171.

الوجه الثاني للديمقراطية، والديمقراطية السياسية هي وجهها الآخر، فحين نقول ان الديمقراطية السياسية لا تهتم الا بحكومة الدولة، او ان همها الأول ممارسة السلطة، فهذا لا يعني ان ممارسة السلطة تبقى بعيدة عن الواقع الاجتماعي للأفراد الذين يمارسون السلطة. فالسياسية هي ما تعلق بشؤون المدينة ومواطنيها. فما دامت الديمقراطية تقضي بأن تعود السلطة الى الشعب، فأن شؤون الشعب الاجتماعية لا يمكن ان تنفصل، عندها، عن شؤون الشعب السياسية. لذا، فان الديمقراطية ذات وجهين: سياسي واجتماعي، وبالتالي، هناك ديمقراطية سياسية وديمقراطية اجتماعية. الا ان المصالح الاقتصادية والاجتماعية لممثلي الشعب، حجبت، لأكثر من نصف قرن بعد الثورة الفرنسية، الوجه الآخر للديمقراطية.

الدولة

في الفلسفة الاشتراكية

حدث لتعاليم ماركس ما حدث أكثر من مرة في التاريخ لتعاليم المفكرين، ففي حياة المفكرين العظام كانت الطبقات الظالمة تجزيهم بالملاحقات الدائمة وتتلقى تعاليمهم بغيظ وحشي أبعد وحشية وحقد جنوني أبعد الجنون وبحملات من الكذب والافتراء، وبعد وفاتهم تقوم محاولات لجعلهم أيقونات لا يرجى منها نفع أو ضر، لضمهم، إن أمكن القول، إلى قائمة القديسين، ولإحاطة أسمائهم بهالة ما من التبجيل بقصد تعزية الطبقات المظلومة وتخبيلها.

يقول إنجلز ملخصاً نتائج تحليله التاريخي:

(الدولة ليست بحال قوة مفروضة على المجتمع من خارجه، والدولة ليست كذلك "واقع الفكرة الأخلاقية"، "صورة وواقع العقل" كما يدعي هيجل، الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، الدولة هي إفصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد تورط في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله، وأنه قد انقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها، ولكيلا تقوم هذه المتضادات، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة، بالتهام بعضها بعضاً وكذلك المجتمعات في نضال عقيم، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع، قوة تلطف الاصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام، إن هذه القوة المنبثقة عن المجتمع والتي تضع نفسها، مع ذلك، فوقه وتنفصل عنه أكثر هي الدولة)140.

[140] - ف. إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص 177-178.

في هذه الفقرة قد أعرب بأتم الوضوح عن الفكرة الأساسية التي تنطلق منها الماركسية في مسألة دور الدولة التاريخي وشأنها. فالدولة هي نتاج ومظهر استعصاء التناقضات الطبقية. فإن الدولة تنشأ حيث ومتى وبقدر ما لا يمكن، موضوعيا، التوفيق بين التناقضات الطبقية. وبالعكس، يبرهن وجود الدولة أن التناقضات الطبقية لا يمكن التوفيق بينها.

في هذه النقطة الأساسية والهامة جدا على وجه التدقيق يبدأ تشويه الماركسية الذي يتبع اتجاهين رئيسيين.

من جهة، الإيديولوجيون البرجوازيون ولاسيما الإيديولوجيون البرجوازيون الصغار، - المضطرون تحت ضغط الوقائع التاريخية القاطعة، إلى الاعتراف بأن الدولة لا توجد إلاّ حيث توجد التناقضات الطبقية، ويوجد النضال الطبقي، -يصوّبون ماركس بشكل يبدو منه أن الدولة هي هيئة للتوفيق بين الطبقات. برأي ماركس، لا يمكن للدولة أن تنشأ وأن تبقى إذا كان التوفيق بين الطبقات أمرا ممكنا. وبرأي الأساتذة والكتاب السياسيين البرجوازيين الذين يستندون إلى ماركس الدولة توفق بالضبط بين الطبقات. برأي ماركس، الدولة هي هيئة للسيادة الطبقية، هيئة لظلم طبقة من قبل طبقة أخرى، هي تكوين «نظام» يمسح هذا الظلم بمسحة القانون ويوطده، ملطفا اصطدام الطبقات. وبرأي البرجوازيين، النظام هو بالضبط التوفيق بين الطبقات، لا ظلم طبقة لطبقة أخرى؛ وتوصيف الاصطدام يعني التوفيق، لا حرمان الطبقات المظلومة من وسائل وطرق معينة للنضال من أجل إسقاط الظالمين.

وهكذا، عندما طرحت في ثورة سنة 1917 مسألة شأن الدولة ودورها بكل خطورتها، عندما طرحت عمليا باعتبارها مسألة عمل مباشر وفي النطاق الجماهيري، انزلق جميع

الاشـتراكيين-الثـوريين والمناشـفة، جمـيعهم دفعـة واحـدة ودون تحفـظ، نحـو النظريـة البرجوازية الصغيرة القائلة إن «الدولة» «توفق» بـين الطبقـات. القـرارات والمقـالات التـي وضعها ساسة هذين الحزبين بعدد لا يحـصى، تتخللهـا مـن ألفهـا إلى يائهـا هـذه النظريـة البرجوازية الصغيرة، نظرية «التوفيق». أمّا أن الدولة هيئة لـسيادة طبقـة معينـة لا يمكـن التوفيق بينهما وبـين نقيـضها (الطبقـة المـضادة لهـا)، فهـذا مـا لا تـستطيع الديموقراطيـة البرجوازية الصغيرة فهمـه بحـال. والموقـف الـذي يقفـه مـن الدولـة الاشـتراكيين-الثـوريين والمناشفة عندنا، هو دليل مـن أوضـح الأدلـة عـلى أنهـم ليـسوا باشـتراكيين قـط، بـل هـم ديموقراطيون برجوازيون صغار ذوو عبارات تكاد تكون اشتراكية.

ومن الجهة الأخرى آراء كاوتسكي حول الماركسية، فهو لا ينكر نظريـاً واقـع أن الدولـة هي هيئة للسيادة الطبقية ولا واقع أن التناقضات الطبقية لا يمكن التوفيـق بينهـا. ولكـن يُغفل ويُطمس الأمر التالي: إذا كانت الدولة نتاج استعصاء التناقضات الطبقية، وإذا كانت قوة فوق المجتمع و«تنفصل عن المجتمـع أكـثر فـأكثر»، فمـن الواضـح أن تحريـر الطبقـة المظلومة لا يمكن ليس بدون ثورة عنيفة وحسب، بل أيضاً بدون القضاء على جهاز سـلطة الدولة الذي أنشأته الطبقة السائدة والذي يتجسد فيه هذا الانفصال، إن هـذا الاسـتنتاج، البديهي من الناحية النظرية، قد وصل إليه ماركس بأتم الدقة، كما سنرى فـيما يـأتي، عـلى أساس تحليل تاريخي ملموس لواجبات الثورة.

يستطرد إنجلز قائلا:(...وبالمقارنة مع التنظيم الجنسي القديم (العـشائري أو القـبلي) تتميز الدولة، أولاً بتقسيم رعايا الدولة بموجب تقسيم الأراضي...) وهذا التقسيم يبدو لنا طبيعياً، ولكنه قد تطلب نضالا طويلا ضد التنظيم القديم على أساس القبائـل أو العـشائر، (... والسمة المميـزة الثانيـة هـي تأسـيس الـسلطة العامـة التـي لم تعـد تنـسجم مبـاشرة

مع السكان المنظمين أنفسهم بأنفسهم في قوة مسلحة. وهذه السلطة العامة المميزة ضرورية لأن منظمة السكان المسلحة العاملة من تلقاء نفسها غدت أمرا مستحيلا منذ انقسام المجتمع إلى طبقات... وتوجد هذه السلطة العامة في كل دولة. وهي لا تتألف فقط من رجال مسلحين، بل كذلك من ملاحق مادية، من السجون ومختلف مؤسسات القسر التي كانت معدومة في المجتمع المنظم على أساس القبائل (العشائر)...)141

إن إنجلز يشرح مفهوم القوة التي تسمى الدولة، القوة التي نشأت في المجتمع، ولكنها تضع نفسها فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر. مم تتألف هذه القوة بصورة رئيسية؟ من فصائل خاصة من رجال مسلحين تحت تصرفهم السجون... والخ.

يحق لنا أن نتحدث عن فصائل خاصة من رجال مسلحين لأن السلطة العامة الملازمة لكل دولة لا تنسجم مباشرة مع السكان المسلحين، مع منظمة السكان المسلحة العاملة من تلقاء نفسها.

إن إنجلز، يسعى ليلفت أنظار العمال الواعين إلى ما يبدو بالضبط في نظر الذهنية البرجوازية الصغيرة السائدة أقل ما يستحق الإنتباه، إلى أكثر ما يبدو لها مألوفا، مقدسا بأوهام متأصلة، بل يمكن القول، متحجرة. الجيش الدائم والشرطة هما الأداتان الرئيسيتان لقوة سلطة الدولة. ولكن كيف يمكن، يا ترى، أن يكون الأمر على غير ذلك؟

لا يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك من وجهة نظر الأكثرية الساحقة من أوروبيي أواخر القرن التاسع عشر الذين توجه إليهم إنجلز والذين لم يعيشوا ولم يشاهدوا عن كثب أية ثورة كبرى. فهم لا يفهمون أبدا ما هي منظمة السكان المسلحة العاملة من تلقاء نفسها. وعلى السؤال: لماذا غدا من الضروري وجود فصائل خاصة من رجال مسلحين

[141] - المصدر السابق، ص179.

الشرطة والجيش النظامي توضع فوق المجتمع وتنفصل عنه، يميل المواطن الضيق الأفق في أوروبا الغربية وروسيا إلى الجواب بجملة من عبارات مقتبسة من سبنسر أو غيره، مستشهدا بتعقد الحياة الإجتماعية، بتمايز الوظائف وهلم جراً، وهذا الاستشهاد يبدو علمياً وهو ينوم بصورة ممتازة ذا الذهنية البرجوازية الصغيرة بطمسه الأمر الرئيسي والأساسي، أي انقسام المجتمع إلى طبقات متعادية عداء مستعصياً.

ولو لا هذا الانقسام لكانت منظمة السكان المسلحة العاملة من تلقاء نفسها تتميز بتعقيدها ورقي عتادها وغير ذلك عن منظمة بدائيين أو الناس المنظمين في مجتمعات قبائلية، ولكن مثل هذه المنظمة تكون أمرا ممكنا، ولكنها أمر مستحيل لأن المجتمع المتمدن منقسم إلى طبقات متعادية عداء مستعصيا يسفر تسلحها العامل من تلقاء نفسه عن تقاتلها بالسلاح. تتشكل الدولة وتنشأ قوة خاصة، فصائل خاصة من رجال مسلحين؛ وكل ثورة، بهدمها لجهاز الدولة، ترينا النضال الطبقي المكشوف، ترينا رأي العين كيف تحاول الطبقة السائدة أن تبعث ما في خدمتها هي من الفصائل الخاصة من الرجال المسلحين وكيف تحاول الطبقة المظلومة إنشاء منظمة جديدة من هذا النوع، كفوءا لا لخدمة المستثمِرين، بل المستثمَرين.

في الفقرة المذكورة يطرح إنجلز نظرياً نفس المسألة التي تطرحها أمامنا كل ثورة كبرى عمليا، بجلاء، وفي نطاق عمل الجماهير، نعني مسألة العلاقات بين الفصائل الخاصة من الرجال المسلحين ومنظمة السكان المسلحة العاملة من تلقاء نفسها. وسنرى كيف تتوضح هذه المسألة عمليا بتجربة الثورات الأوروبية والروسية.

يبين إنجلز أن هـذه الـسلطة العامـة تكـون ضـعيفة أحيانـا، في بعـض منـاطق أمريكـا الشمالية مثلاً (يدور الحديث عن حالات نادرة في المجتمع الرأسمالي، وعن منـاطق أمريكـا الشمالية في عهد ما قبـل الإمبرياليـة، حيـث كـان يهـيمن المعمـل الحـر). ولكنهـا، عمومـا، تتقوى:

(... تتقوى السلطة العامة بمقـدار مـا تتفـاقم التناقـضات الطبقيـة في داخـل الدولـة وبمقدار ما تزداد الدول المتلاصقة مساحة وسكاناً. لأنظروا على الأقـل إلى أوروبـا الراهنـة حيث رفع النضال الطبقي والتنافس على الفتوحـات الـسلطة العامـة إلى مـستوى غـدت معه تهدد بابتلاع المجتمع برمته بما فيه الدولـة نفـسها...) لقـد كتـب هـذا في تـاريخ لا يتجاوز مستهل سنوات العقد العاشر مـن القـرن التاسـع عـشر. فمقدمـة إنجلـز الأخـيرة مؤرخة في 16 يونيو 1891. في ذلك الحين كان الانعطاف نحو الإمبريالية –بمعنـى سـيطرة التروستات سيطرة تامة وبمعنى حول وطول البنوك الكبرى وبمعنى عظمة نطاق السياسة الاستعمارية، الخ. - قد بدأ لتوه في فرنسا، وكان أضـعف في أمريكـا الـشمالية وفي ألمانيـا. ومنذ ذلك الحين خطا التنافس على الفتوحات خطـوة كـبرى إلى الأمـام، لا سـيما والكـرة الأرضية قد ظهرت في أوائل العقد الثاني من القرن العـشرين مقـسمة نهائيـاً بـين هـؤلاء الفاتحين المتنافسين، أي بين الدول الاستعمارية الكـبرى. ومنـذ ذلـك الحـين ازداد التـسلح العسكري والبحري ازدياداً هائلاً وحرب النهب، حرب سنوات 1914-1918 التي انـدلعت من أجل سيطرة إنجلترا أو ألمانيا على العالم، من أجـل اقتـسام الغنيمـة، قـد قربـت مـن الكارثة التامة ابتلاع جميع قوى المجتمع من قبل سلطة دولة ضاربة. لقد استطاع إنجلـز أن يبين منذ سنة 1891 أن التنافس على الفتوحات هو سمة من السمات الهامـة المميـزة لـسياسة الـدول الكـبرى في الحقـل الخـارجي، في حـين أن ممـثلي الاشـتراكية-الـشوفينية يعمـدون في سـنوات 1914-1918، عنـدما كـان هـذا التنـافس بالـذات المـشتد أضـعافاً

مضاعفة قد أسفر عن الحرب العالمية الاولى، إلى تستير المصالح الاغتصابية لبرجوازيتهم بعبارات الدفاع عن الوطن والدفاع عن الجمهورية والثورة وما شاكل ذلك!

الدولة أداة لاستثمار الطبقة المظلومة:

للإنفاق على سلطة عامة مميزة تقف فوق المجتمع تلزم الضرائب وتلزم ديون الدولة، لقد كتب إنجلز: (إن الموظفين إذ يتمتعون بالسلطة العاملة وبحق جباية الضرائب يصبحون، باعتبارهم هيئات المجتمع، فوق المجتمع. فالاحترام الطوعي الاختياري الذي كان يمنح لهيئات مجتمع القبائل (العشائر) لم يعد يكفيهم حتى فيما لو كان باستطاعتهم اكتسابه...)142. وتوضع قوانين خاصة بشأن قداسة وحصانة الموظفين. فلأحقر شرطي سلطان يفوق سلطان ممثلي العشيرة، ولكن رئيس السلطة العسكرية نفسه في دولة متمدنة يغبط شيخ العشيرة الذي يمنحه المجتمع احتراما لم يفرض بالعصا.

لقد طرحت هنا مسألة وضع الموظفين المتازين باعتبارهم هيئات سلطة الدولة. والأمر الرئيسي هو أن نعلم: ما الذي يضعهم فوق المجتمع؟ وسنرى كيف حلت كومونة باريس عمليا في سنة 1871 هذه المسألة النظرية وكيف طمسها كاوتسكي في سنة 1912.

(... بما أن الدولة قد نشأت من الحاجة إلى لجم تضاد الطبقات؛ وبما أنها نشأت في الوقت نفسه ضمن الاصطدامات بين هذه الطبقات، فهي كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوى السائدة اقتصاديا والتي تصبح عن طريق الدولة الطبقة السائدة سياسيا أيضا وتكتسب على هذه الصورة وسائل جديدة لقمع الطبقة المظلومة واستمرارها...). فالدولة القديمة والدولة الإقطاعية لم تكونا وحدهما هيئتين لاستثمار العبيد والأقنان، بل

142 - المصدر السابق، ص184.

كذلك (الدولة التمثيلية الحديثة هي أداة لاستثمار العمل المأجور من قبل رأس المال. ومع ذلك فثمة، كحالات استثنائية، مراحل تبلغ فيها الطبقات المتصارعة درجة من توازن القوى تنال معها سلطة الدولة لفترة معينة نوعا من الاستقلال حيال الطبقتين، مظهرا وسيطا بينهما...) ومن هذا القبيل كان الحكم الملكي المطلق في القرنين السابع عشر والثامن عشر والبونابرتية في الإمبراطوريتين الأولى والثانية في فرنسا وبسمارك في ألمانيا.

في الجمهورية الديموقراطية يستطرد إنجلز (تمارس الثورة سلطتها بصورة غير مباشرة، ولكن بالشكل الأضمن): أولاً، عن طريق (الرشوة المباشرة للموظفين) (أمريكا) وثانيا، عن طريق (التحالف بين الحكومة والبورصة) (فرنسا وأمريكا).

إن سلطان الثورة هو كذلك أضمن في ظل الجمهورية الديموقراطية لأنه لا يتوقف على هذه النواقص أو تلك للآلية السياسية وعلى غلاف الرأسمالية السياسي. فالجمهورية الديموقراطية هي أحسن غلاف سياسي ممكن للرأسمالية، ولذا فرأي المال، إذ يستولي على هذا الغلاف الأفضل يقيم سلطته على أساس مكين، على أساس مضمون لحد لا يمكن لأي تبديل في الأشخاص ولا في المؤسسات ولا في الأحزاب في الجمهورية البرجوازية الديموقراطية أن يزعزع هذه السلطة.

كذلك يجدر بالذكر أن إنجلز يصف بصورة جلية قاطعة حق الإنتخاب العام أيضا بأنه أداة لسيادة البرجوازية. فقد قال آخذا بعين الإعتبار بصورة جلية الخبرة التي اكتسبتها الاشتراكية الديموقراطية الألمانية خلال وقت طويل أن حق الإنتخاب العام هو (دليل نضج الطبقة العاملة. ولا يمكنه أن يكون ولن يكون أبدا أكثر من ذلك في الدولة الراهنة).

إن الديموقراطيين البورجوازيين، ينتظرون من حق الإنتخاب العام «أكثر» من ذلك بالضبط. إنهم يؤمنون هم أنفسهم ويوهمون الشعب بفكرة مغلوطة مفادها أن حق الانتخاب العام «في الدولة الراهنة» يستطيع أن يظهر في الواقع إرادة أكثرية العمال وأن يضمن تطبيقها.

يعطي إنجلز في أوسع مؤلفاته انتشارا خلاصة عامة لنظراته بالعبارات التالية:(وهكذا، فالدولة لم توجد منذ الأزل. فقد وجدت مجتمعات كانت في غنى عن الدولة ولم يكن لديها أية فكرة عن الدولة وسلطة الدولة. وعندما بلغ التطور الاقتصادي درجة اقترنت بالضرورة بانقسام المجتمع إلى طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام أمرا ضروريا. ونحن نقترب الآن بخطوات سريعة من درجة في تطور الإنتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن أن يكون ضرورة وحسب، بل يصبح عائقا مباشرا للإنتاج. ستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة. ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة. والمجتمع الذي ينظم الإنتاج تنظيما جديدا على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة، سيرسل آلة الدولة بأكملها إلى حيث ينبغي أن تكون حينذاك: إلى متحف العادات بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية).

لا يصادف المرء هذا المقتبس إلاّ غرارا فيما تصدره الاشتراكية-الديموقراطية المعاصرة من مطبوعات الدعاية. ولكن حتى عندما يصادف هذا المقتبس فإنما يوردونه في أغلب الأحيان وكأنهم ينحنون أمام أيقونة، أي للإفصاح الرسمي عن إجلال إنجلز، دون أية محاولة لإمعان الفكر في مدى سعة وعمق نطاق الثورة الذي يفترضه (إرسال آلة الدولة بأكملها إلى متحف العادات). بل انه في الغالب لا يلاحظ أن ثمة فهما لما يسميه إنجلز بآلة الدولة.

الثورة العنيفة

واضمحلال الدولة

إن كلمات إنجلز عن "اضمحلال" الدولة بدرجة من الشهرة، ويُستشهد بها بدرجة من التكرار، تبين كنه تكييف الماركسية المعتاد تبعا للانتهازية بدرجة من الوضوح بحيث أنه لابد من تناولها بإسهاب. فلنورد كامل الفقرة التي اقتبست منها:

(تأخذ البروليتاريا سلطة الدولة وتحول وسائل الانتاج قبل كل شيء إلى ملك الدولة. ولكنها تقضي على نفسها بوصفها بروليتاريا، تقضي بذلك على كل الفوارق الطبقية وجميع المتضادات الطبقية وعلى لدولة في الوقت نفسه بوصفها دولة. إن المجتمع الذي وجد ولا يزال والذي يتحرك ضمن المتضادات الطبقية كان بحاجة إلى الدولة، أي إلى منظمة للطبقة المستثمِرة قسرا في ظروف القمع الناجمة عن أسلوب الانتاج القائم (العبودية، القنانة، العمل المأجور). لقد كانت الدولة الممثل الرسمي للمجتمع بأكمله، تركزه في جسم منظور، ولكنها لم تكن كذلك إلاّ بمقدار ما كانت دولة تلك الطبقة التي كانت وحدها تمثل في عصرها المجتمع بأكله: في العصور القديمة كانت دولة ملاكي العبيد - مواطني الدولة، وفي القرون الوسطى كانت دولة الأعيان الإقطاعيين، أخيرا، ممثل المجتمع بأكمله حقا، أية طبقة اجتماعية ينبغي قمعها؛ وعندما تزول مع السيطرة الطبقية ومع الفوضى الراهنة في الإنتاج، تلك الاصطدامات وأعمال الشطط (التطرف) الناتجة عن هذا الصراع، لا يبقى هناك ما ينبغي قمعه، ولا تبقى أيضا ضرورة لقوة خاصة للقمع، للدولة. وأول عمل تبرز فيه الدولة حقا بوصفها ممثل المجتمع بأكمله -تملك وسائل الانتاج باسم المجتمع-هو في الوقت نفسه آخر عمل تقوم به بوصفها دولة، وعندئذ يصبح تدخل الدولة في العلاقات الإجتماعية أمرا لا لزوم له في ميدان بعد آخر ويخبو من نفسه. وبدلا

من حكم الناس "تلغى" إنها تـضمحل. وعـلى هـذا الأسـاس ينبغـي تقيـيم عبـارة "الدولـة الشعبية الحرة"، هذه العبارة التي كان لها حق البقاء بعض الوقت للتحريض ولكنها باطلة في آخر التحليل من وجهة النظر العملية. وعلى هذا الأساس ينبغـي كـذلك تقيـيم مطلـب من يسمون بالفوضويين القائل بإلغاء الدولة بين عشية وضحاها)143.

بوسعنا أن نقول دون أن نخشى الزلل أن الصيغة القائلـة إن الدولـة "تـضمحل"، بـرأي ماركس وخلافا للنظرية الفوضوية القائلة بـإلغاء الدولة، هي كل ما تبقى من فقرة إنجلـز هذه الغنية جداً بالأفكار، مكتسبا حقا للفكر الاشتراكي. إن بتر الاشتراكية بهذا الشكل يعني الهبوط بها إلى حضيض الانتهازية، إذ أن كل ما تبقى بعد هذا "التأويل" هـو تـصور مـبهم عن تغير بطيء، موزون، تدريجي، عـن انعـدام القفـز والأعاصـير، عـن انعـدام الثـورة. إن مفهوم «اضمحلال» الدولة بالمعنى الشائع، المنتشر عموما يعني دون شك طمس الثورة إن لم يكن إنكارها، بيد أن هذا «التأويل» هو تشويه فظ جـدا للماركـسية، مفيـد للبرجوازيـة وحدها، ويقوم نظريا على نسيان ظروف واعتبارات هامة للغاية ذكرت مثلا في **فقرة إنجلز "التلخيصية" التي أوردناها كاملة.**

<u>أولاً:</u> في مستهل هذه الفقرة بالذات يقول إنجلز أن البروليتاريا، إذ تأخـذ سـلطة الدولـة، «تقضي بذلك على الدولة بوصفها دولة». أما معنى ذلك بـصورة تامـة أو يعـزى إلى شيء ما بمثابة «ضعف هيجلي» عند إنجلز. وفي الواقع تعـرب هـذه الكلـمات باقتـضاب عـن خبرة ثورة من أكبر الثورات البروليتارية، عـن خـبرة كومونـة بـاريس 1871، الأمـر الـذي سنتحدث عنه بتفـصيل في مكانـه. هنـا يتحـدث إنجلـز في الواقـع عـن «قـضاء» الثـورة البروليتارية على دولة البرجوازية، في حين أن ما قاله عن الاضمحلال يخـص بقايـا الدولـة

[143] - ف. إنجلز، ضد دوهرينغ-ثورة السيد أوجين دوهرينغ في العلوم، ترجمة: محمـد الجنـدي وخـيري الضامن، دار التقدم، موسكو، ص 301-303.

البروليتارية بعد الثورة الاشتراكية. الدولة البرجوازية لا «تضمحل» برأي إنجلز، ولكن «تقضي عليها» البروليتاريا في الثورة. تضمحل بعد هذه الثورة الدولة البروليتارية أو شبه الدولة.

<u>ثانياً:</u> الدولة هي «قوة خاصة للقمع». إن إنجلز قد أعطى هنا بأتم الوضوح تعريفه الرائع هذا والعميق منتهى العمق. ويستنتج منه أن «القوة الخاصة لقمع» البروليتاريا من قبل البرجوازية، قمع الملايين من العمال من قبل حفنات من الأغنياء لا بد أن يستعاض عنها بـ «القوة الخاصة لقمع» البرجوازية من قبل البروليتاريا (ديكتاتورية البروليتاريا). وفي هذا كنه «القضاء على الدولة بوصفها دولة». وفي هذا كنه «عملية» تملك وسائل الإنتاج باسم المجتمع. ومن الواضح بداهة أن مثل هذه الاستعاضة عن «قوة خاصة» (برجوازية) بـ «قوة خاصة» أخرى (بروليتارية) لا يمكنها بتاتا أن تتم بشكل «اضمحلال».

<u>ثالثاً:</u> يتكلم إنجلز عن «اضمحلال» أو حتى، وهو تعبير أبرز وأجمل، عن «الخبو» قاصدا بأتم الوضوح والجلاء مرحلة ما بعد «تملك الدولة لوسائل الإنتاج باسم المجتمع كله»، أي مرحلة ما بعد الثورة الاشتراكية. ونحن جميعا نعلم أن الشكل السياسي «للدولة» في هذه المرحلة هو الديموقراطية الأتم. ولكن لم يدر في خلد أحد من الانتهازيين الذين يشوهون الماركسية دونما خجل أن الحديث يدور هنا عند انجلس، بالتالي، عن «خبو» و«اضمحلال» الديموقراطية. ويبدو ذلك لأول وهلة في منتهى الغرابة. ولكن «لا يستطيع أن يفهم ذلك» غير الذين لم يصل بهم تفكيرهم إلى أن الديموقراطية هي أيضا دولة وأن الديموقراطية تزول هي أيضا، تبعا لذلك، عندما تزول الدولة. الدولة البرجوازية لا يستطيع «القضاء» عليها غير الثورة. والدولة بوجه عام، أي الديموقراطية الأتم، يمكنها أن «تضمحل» وحسب.

<u>رابعاً</u>: صاغ إنجلز موضوعته المشهورة: «الدولة تضمحل» شارحا بصورة مباشرة وملموسة أن هذه الموضوعة موجهة في وقت معا ضد الانتهازيين وضد الفوضويين. هذا وقد وضع إنجلز في المقام الأول الاستنتاج الموجه ضد الانتهازيين والمستخلص من موضوعة «اضمحلال الدولة».

«الدولة الشعبية الحرة» كانت مطلبا في برنامج الاشتراكيين-الديموقراطيين الألمان في سنوات العقد الثامن من القرن التاسع عشر وشعارا من شعاراتهم الشائعة. هذا الشعار خال من كل مضمون سياسي عدا الوصف البرجوازي الصغير الطنان لمفهوم الديموقراطية. ولما كانوا يلمحون علنا في هذا الشعار إلى الجمهورية الديموقراطية كان إنجلز مستعدا «لتبريره» «بعض الوقت». ولكن هذا الشعار لم يفصح فقط عن تجميل الديموقراطية البرجوازية، بل وكذلك عن عدم فهم النقد الاشتراكي لكل دولة بوجه عام.

<u>خامساً</u>: إن مؤلف إنجلز ذاته الذي يتذكر منه الجميع المحاكمة بصدد اضمحلال الدولة يتضمن محاكمة بصدد أهمية الثورة العنيفة. فالتقدير التاريخي لدورها يتحول عند إنجلز إلى تقريظ حق للثورة العنيفة. يقول إنجلز:

(... أما أن العنف يلعب في التاريخ كذلك دورا آخر) (عدا ما يسبب من شر) (وبالضبط دورا ثوريا، وأنه، كما قال ماركس، المولدة لكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد، وأن العنف هو تلك الأداة التي تشق الحركة الاجتماعية بواسطتها لنفسها الطريق وتحطم الأشكال السياسية المتحجرة والميتة –عن كل ذلك لم ينبس السيد دوهرينغ بكلمة. إنه يسلم فقط، مع إطلاق الزفرات والأنات، بأن إسقاط السيطرة القائمة على الاستثمار قد يتطلب عنف. ويا للأسف لأن كل استعمال للعنف يضعف، كما قال، معنويات من يلجأ

إليه. وذلك يقال رغم ما نعلم من مبلغ النهوض الأخلاقي والفكري الذي كان ينجم عن كل ثورة ظافرة! وذلك يقال في ألمانيا حيث من شأن الاصطدام العنيف، الذي قد يفرض على الشعب، أن يتسم، على أقل تقدير، بمزية استئصال روح الخنوع التي تغلغلت في وعي الأمة من جراء إهانات حرب الثلاثين سنة. إن تفكير الخوارنة هذا، السقيم الهزيل العاجز، يجرأ على فرض نفسه على الحزب الذي لم يعرف التاريخ مضارعا لروحه الثورية!)144

وكيف السبيل إلى الجمع في تعاليم واحدة بين هذا التقريظ للثورة العنيفة، الذي ظل إنجلز يقدمه بإلحاح للاشتراكيين-الديموقراطيين الألمان من سنة 1878 حتى سنة 1894، أي حتى وفاته، بين نظرية «اضمحلال» الدولة؟

في المعتاد يجمعون بين هذه وتلك جمعا اختياريا، عن طريق الاقتطاع الكيفي غير المبدئي والسفسطائي (أو لإرضاء القابضين على السلطة) لهذه الموضوعة طورا وطورا لتلك، علما بأنه في تسع وتسعون حالة من مائة، إن لم يكن أكثر، يوضع «الاضمحلال» بالذات في المقام الأول. يستعاض عن الديالكتيك بالمذهب الاختياري، وهذا التصرف حيال الماركسية هو الظاهرة المألوفة للغاية والأوسع انتشارا في الأدب الاشتراكي-الديموقراطي. وهذه الاستعاضة ليست طبعا ببدعة مستحدثة، فقد لوحظت حتى في تاريخ الفلسفة اليونانية الكلاسيكية. أن إظهار الإختيارية بمظهر الديالكتيك في حالة تحوير الماركسية تبعا للانتهازية، يخدع الجماهير بأسهل شكل، يرضيها في الظاهر، إذ يبدو وكأنه يأخذ بعين الإعتبار جميع نواحي العملية، جميع اتجاهات التطور، جميع المؤثرات المتضادة الخ، ولكنه في الواقع لا يعطي أي فكرة منسجمة وثورية عن عملية تطور المجتمع.

[144] - المصدر السابق، نهاية الفصل الرابع من القسم الثاني، ص 193.

لقد قلنا فيما تقدم وسنبين بمزيد من التفاصيل فيما يأتي من البحث أن تعاليم ماركس وإنجلز بصدد حتمية الثورة العنيفة تتعلق بالدولة البرجوازية. فهذه لا يمكن الاستعاضة عنها بدولة بروليتارية (ديكتاتورية البروليتاريا) عن طريق «الإضمحلال»، لا يمكن، كقاعدة عامة، إلاّ بالثورة العنيفة. فالتقريظ الذي خصها به إنجلز والذي يتفق كل الاتفاق مع تصريحات ماركس العديدة (فلنتذكر خاتمة بؤس الفلسفة وخاتمة البيان الشيوعي حيث ينادي باعتزاز وعلى المكشوف بحتمية الثورة العنيفة، ولنتذكر انتقاد برنامج غوتا سنة 1875، الذي جاء بعد نحو ثلاثين سنة، والذي قرّع فيه ماركس انتهازية هذا البرنامج دون رحمة، -إن هذا التقريظ ليس قط من قبيل «الكلف»، ليس قط من قبيل بهرج الكلام، ولا من قبيل الحماسة في الجدال، إن ضرورة تربية الجماهير بصورة دائمة بروح هذه النظرة وهذه النظرة بالذات للثورة العنيفة هي أساس تعاليم ماركس و إنجلز بأكملها.

إن الإستعاضة عن الدولة البرجوازية بدولة بروليتارية لا يمكن بدون ثورة عنيفة. والقضاء على الدولة البرجوازية، أي على كل دولة، لا يمكن عن غير طريق «الاضمحلال».

لقد طور ماركس وإنجلز هذه النظرات بصورة مفصلة وملموسة دارسين كل وضع ثوري بعينه ومحللين عبر خبرة كل ثورة بعينها. وها نحن ننتقل إلى هذا القسم من تعاليمهما وهو دون شك أهم أقسامها.

الدولة والثورة

خبرة سنوات 1848-1851

إن بؤس الفلسفة والبيان الشيوعي، وهما باكورتا الماركسية الناضجة، يعودان بالضبط لعشية ثورة سنة 1848. وبحكم هذا الواقع نجد فيهما لحد ما، إلى جانب بسط الأسس العامة للماركسية، انعكاسا للوضع الثوري الملموس القائم آنذاك، ولذا ربما من الأصوب تحليل ما قاله مؤلفا هذين الكتابين عن الدولة مباشرة قبل بسطهما الاستنتاجات التي استخلصاها من خبرة سنوات 1848-1851.

قال ماركس في بؤس الفلسفة:

(... في مجرى التطور ستحل الطبقة العاملة محل المجتمع البرجوازي القديم رابطة لا مكان فيها للطبقات وتضادها؛ ولن تكون ثمة أي سلطة سياسية بمعنى الكلمة الخاص، لأن السلطة السياسية بالذات هي الافصاح الرسمي عن تضاد الطبقات في قلب المجتمع البرجوازي)145.

ومن المفيد أن نقارن هذا العرض العام لفكرة زوال الدولة بعد القضاء على الطبقات مع العرض الوارد في (البيان الشيوعي) الذي كتبه ماركس وإنجلز بعد عدة أشهر، أي في نوفمبر سنة 1848:

(...عندما وصفنا أعم المراحل في تطور البروليتاريا، تتبعنا الحرب الأهلية المستترة لهذا الحد أو ذاك والجارية في المجتمع إلى الحد الذي تنقلب معه إلى ثورة مكشوفة وتؤسس فيه البروليتاريا سيادتها عن طريق اسقاط البرجوازية بالعنف...... رأينا فيما تقدم أن الخطوة

[145] - كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ص 182.

الأولى في الثورة العالمية هي تحول البروليتاريا إلى طبقة سائدة، الظفر بالديموقراطية، تستفيد البروليتاريا من سيادتها السياسية لكيما تنتزع بالتدريج من البرجوازية كامل رأس المال وتمركز جميع أدوات الإنتاج في يد الدولة، أي في يد البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة و لكيما تزيد بأسرع ما يمكن القوى المنتجة)146.

نرى هنا صيغة لأهم الأفكار الماركسية في مسألة الدولة، أي فكرة (ديكتاتورية البروليتاريا) (كما غدا ماركس وانجلس يقولان بعد كومونة باريس)، ثم تعريفا للدولة في منتهى الأهمية أيضا في عداد ما نسي من كلمات الماركسية، الدولة، أي البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة.

إن تعريف الدولة هذا، عدا أنه لم يشرح قط في المطبوعات المسيطرة الصادرة عن الأحزاب الاشتراكية-الديموقراطية الرسمية، قد نسي، فضلا عن ذلك، بالضبط لأن التوفيقي بينه وبين الإصلاحية لا يمكن بوجه، تطور الديموقراطية السلمي.

البروليتاريا بحاجة إلى دولة –هذا ما يكرره جميع الانتهازيين، والاشتراكيين-الشوفينيين والكاوتسكيين، مؤكدين أن هذه هي تعاليم ماركس متناسين أن يضيفوا، **أولاً**، أن البروليتاريا، برأي ماركس، ليست بحاجة إلاّ إلى دولة في طريق الاضمحلال، أي مبنية بشكل تأخذ معه بالاضمحلال على الفور ولا مندوحة لها معه من أن تضمحل. **وثانياً**، أن العمال بحاجة إلى دولة، (أي إلى البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة).

الدولة هي نوع خاص من تنظيم للقوة، هي تنظيم للعنف بقصد قمع طبقة من الطبقات. فأية طبقة ينبغي للبروليتاريا أن تقمعها؟ بطبيعة الحال ينبغي لها أن تقمع الطبقة المستثمِرة وحدها، أي البرجوازية. إن العمال ليسوا بحاجة إلى الدولة إلاّ لقمع مقاومة

[146] - كارل ماركس وفردريك إنجلز، البيان الشيوعي، ص31-37.

المستثمِرين، ولا يقدر على قيادة هذا القمع، على تطبيقه عموما، غير البروليتاريا بوصفها الطبقة الوحيدة الثورية حتى النهاية، الطبقة الوحيدة الكفء لتوحيد جميع العمال والمستثمَرين من أجل النضال ضد البرجوازية، من أجل إسقاطها تماما.

تحتاج الطبقات المستثمِرة إلى السيادة السياسية للإبقاء على الاستثمار، أي من أجل المصالح الأنانية للأقلية الضئيلة وضد الأكثرية الساحقة من الشعب وضد الأقلية الضئيلة من ملاكي العبيد المعاصرين، أي الملاكين العقاريين والرأسماليين.

إن الديموقراطيين صغار البورجوازيين، أدعياء الاشتراكية هؤلاء، الذين استعاضوا عن النضال الطبقي بأحلام عن التوفيق بين الطبقات، تصوروا كذلك التحويل الاشتراكي بصورة خيالية، لا بصورة إسقاط سيادة الطبقة المستثمِرة، بل بصورة خضوع الأقلية بشكل سلمي للأكثرية المدركة لواجباتها. وهذه الطوباوية البرجوازية الصغيرة المرتبطة ارتباطا لا تنفصم عراه بالاعتراف بوجود دولة قائمة فوق الطبقات قد أفضت عمليا إلى خيانة مصالح الطبقات الكادحة، كما بين ذلك مثلا تاريخ ثورتي 1848 و1871 الفرنسيتين وكما بينت خبرة الاشتراك الاشتراكي بالوزارات البرجوازية في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وغيرها من البلدان في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

لقد نادى ماركس طيلة حياته ضد هذه الاشتراكية البرجوازية الصغيرة التي بعثت في روسيا حزبا الاشتراكيين-الثوريين والمناشفة. وقد طور ماركس باستقامة نظرية النضال الطبقي بما في ذلك نظرية السلطة السياسية، نظرية الدولة.

إن إسقاط سيادة البرجوازية لا يمكن إلاّ من جانب البروليتاريا باعتبارها طبقة خاصة تعدها ظروف وجودها الاقتصادية لهذا الإسقاط وتعطيها الإمكانية والقوة للقيام بذلك. فبينما تجزئ البرجوازية وتبعثر الفلاحين وجميع الفئات البرجوازية الصغيرة ترص

البروليتاريا وتوحدها وتنظمها. فالبروليتاريا بحكم دورها الاقتصادي في الإنتاج الضخم، هي الوحيدة الكفء لتكون زعيما لجميع جماهير العمال والمستثمَرين الذين تستثمرهم البرجوازية وتظلمهم وتضغط عليهم في حالات كثيرة ضغطا ليس بأضعف بل هو أشد من ضغطها على البروليتاريين، ولكنهم غير أهل للنضال المستقل في سبيل تحررهم.

إن تعاليم النضال الطبقي التي طبقها ماركس على مسألة الدولة وعلى مسألة الثورة الاشتراكية تفضي لا محالة إلى الاعتراف بسيادة البروليتاريا السياسية، بديكتاتوريتها، أي بسلطتها التي لا تقتسمها مع أحد والتي تستند مباشرة إلى قوة الجماهير المسلحة. إن إسقاط البرجوازية لا يمكن أن يتحدد عن غير طريق تحول البروليتاريا إلى طبقة سائدة قادرة على قمع ما تقوم به البرجوازية حتما من مقاومة مسعورة وعلى تنظيم جميع الجماهير الكادحة والمستثمَرة من أجل النظام الاقتصادي الجديد.

إلاّ أن البروليتاريا بحاجة إلى سلطة الدولة، أي إلى تنظيم القوة المتمركزة، إلى تنظيم العنف سواء لقمع مقاومة المستثمِرين أم لقيادة جماهير السكان الغفيرة من فلاحين وبورجوازية صغيرة وأشباه بروليتاريين في أمر ترتيب الاقتصاد الاشتراكي.

إن الماركسية، إذ تربي حزب العمال، تربي طليعة البروليتاريا الكفء لأخذ السلطة وللسير بكل الشعب إلى الاشتراكية ولتوجيه وتنظيم النظام الجديد ولتكوين معلماً وقائداً وزعيماً لجميع العمال والمستثمَرين في أمر تنظيم حياتهم الاجتماعية بدون البرجوازية وضد البرجوازية. أمّا الانتهازية السائدة، فإنها بالعكس تربي من حزب العمال جماعة منفصلة عن الجماهير تمثل العمال ذوي الأجور العليا الذين يدبرون أمورهم بصورة لا بأس بها في ظل

الرأسمالية ويبيعون مقابل حق طبيخ من العدس الابن البكر، أي أنهم يتخلون عن دور زعماء الشعب الثوريين في النضال ضد البرجوازية.

(الدولة، أي البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة) -إن نظرية ماركس هذه ترتبط ارتباطا وثيقا بكامل تعاليمه عن دور البروليتاريا الثوري في التاريخ. وذروة هذا الدور هي ديكتاتورية البروليتاريا، سيادة البروليتاريا سياسيا، ولكن، إذا كانت البروليتاريا بحاجة إلى الدولة بوصفها منظمة خاصة للعنف ضد البرجوازية، فمن هنا ينبثق تلقائياً الاستنتاج التالي: هل من الممكن إنشاء مثل هذه المنظمة دون أن يسبق ذلك تحطيم وتدمير آلة الدولة التي أنشأتها البرجوازية لنفسها؟ هذا هو الاستنتاج الذي يسير بنا البيان الشيوعي مباشرة إليه وعن هذا الاستنتاج يتحدث ماركس ملخصاً خبرة سنوات 1848-1851.

نتيجة الثورة

في مسألة الدولة التي نحن بصددها لخص ماركس خبرة ثورة سنوات 1848-1851 في كتابه الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت بالعبارات التالية:

(... ولكن الثورة عميقة، إنها ما تزال في رحلة عبر المطهر، إنها تقوم بمهمتها بصورة منهاجية، فحتى الثاني من ديسمبر سنة 1851) (يوم قيام لويس بونابرت بالانقلاب) (أتمت نصف عملها التحضيري، وهي تتم الآن النصف الآخر. في البدء تسير بالسلطة البرلمانية إلى حد الكمال ليصبح بإمكانها اسقاطها. والآن، وقد بلغت ذلك، تسير بالسلطة التنفيذية إلى حد الكمال، تصل بها إلى تعبيرها الصرف، تجعلها في عزلة، تعرضها بنفسها باعتبارها الموضوع الوحيد لكيما تركز ضدها جميع قوى التدمير)، (وعندما تتم الثورة هذا النصف الثاني من عملها التحضيري، عندئذ تنهض أوروبا على قدميها وتهتف فرحة: ما أحسن ما تحفر أيها الخلد الهرم! هذه السلطة التنفيذية مع منظمتها البيروقراطية والعسكرية

الجسيمة، مع آلة دولتها، المعقدة جدا والمصطنعة، مع هذا الجيش من الموظفين من نصف مليون شخص إلى جانب جيش من الجند من نصف مليون أيضا، هذه العضوية الطفيلية المريعة التي تلف كامل جسد المجتمع الفرنسي كأنها الشبكة وتسد عليه جميع المسام، قد نشأت في زمن الملكية المطلقة عند غروب الإقطاعية، هذا الغروب الذي ساعدت هذه العضوية في تعجيله)، إن الثورة الفرنسية الأولى قد طورت التمركز، (ولكنها إلى جانب ذلك وسعت نطاق وصلاحيات السلطة الحكومية وضاعفت عدد أعوانها. أمّا نابليون فقد بلغ بآلة الدولة هذه درجة الكمال). والملكية الشرعية وملكية يوليوز (لم تضيفا شيئا جديدا عدا تقسيم للعمل أكبر......وأخيرا وجدت الجمهورية البرلمانية نفسها في نضالها ضد الثورة مضطرة إلى أن تقوي، إلى جانب تدابير القمع، أدوات السلطة الحكومية وتمركزها. إن جميع الانقلابات قد أتقنت هذه الآلة بدلاً من أن تحطمها)، (فالأحزاب التي خلقت بعضها بعضا في النضال من أجل السيادة كانت ترى في الاستيلاء على صرح الدولة الهائل الغنيمة الرئيسية في حال انتصارها)147.

في هذه النظرة تخطو الماركسية خطوة كبرى إلى الأمام بالمقارنة مع البيان الشيوعي، ففي البيان الشيوعي قد طرحت مسألة الدولة بصورة مجردة للغاية وبمفاهيم وتعابير عامة جدا، وهنا تطرح المسألة بصورة ملموسة ويستخلص الاستنتاج في منتهى الدقة والوضوح وبصورة حسية عملية تماما: جميع الثورات السابقة اتقنت آلة الدولة في حين ينبغي تحطيمها وتكسيرها.

إن هذا الاستنتاج هو الاستنتاج الرئيسي الأساسي في تعاليم الماركسية عن الدولة، وهذا الأمر الأساسي بالضبط، عدا أنه قد نسي بصورة تامة في الاحزاب الاشتراكية-

[147] - كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، ص 98 و99.

الديموقراطية الرسمية السائدة، في البيان الشيوعي لخصت دروس التاريخ العامة التي تجعلنا نرى في الدولة هيئة للسيادة الطبقية وتفضي بنا إلى استنتاج لا مندوحة عنه وهو أن البروليتاريا لا تستطيع إسقاط البرجوازية إذا لم تستولي في البدء على السلطة السياسية، إذا لم تحصل على السيادة السياسية، إذا لم تحول الدولة إلى (بروليتاريا منظمة بوصفها طبقة سائدة)، وأن هذه الدولة البروليتارية تبدأ بالاضمحلال فور انتصارها، لأن الدولة لا لزوم لها ولا يمكن أن توجد في مجتمع خال من التناقضات الطبقية. في «البيان الشيوعي» لم تطرح مسألة كيف ينبغي أن تتم -من نظر التطور التاريخي-هذه الاستعاضة عن الدولة البرجوازية بالدولة البروليتارية.

وهذه المسألة بالذات يطرحها ماركس ويحلها في سنة 1852. إن ماركس الأمين لفلسفته المادية الديالكتيكية يأخذ كأساس الخبرة التاريخية التي أعطتها السنوات العظمى، سنوات ثورة 1848-1851. وتعاليم ماركس هنا، كشأنها أبداً، هي تلخيص للخبرة على ضوء نظرة فلسفية عميقة ومعروفة واسعة للتاريخ.

لقد طرحت مسألة الدولة بصورة ملموسة: كيف نشأت تاريخيا الدولة البرجوازية، آلة الدولة الضرورية لسيادة البرجوازية؟ ماذا طرأ عليها من تغير وتطور في مجرى الثورات البرجوازية وحيال النضالات المستقلة الملازمة للطبقات المظلومة؟ وما هي واجبات البروليتاريا إزاء آلة الدولة هذه؟

إن سلطة الدولة الممركزة الملازمة للمجتمع البرجوازي قد ظهرت في عهد سقوط الحكم المطلق. وثمة مؤسستان تميزان أكثر من غيرهما آلة الدولة هذه، هما الدواوينية والجيش النظامي. وقد تكلم ماركس وإنجلز في مؤلفاتهما مبينين الخيوط التي تربط هاتين المؤسستين بالبرجوازية بالضبط. وخبرة كل عامل تشرح هذه الصلة بمنتهى الجلاء

والبلاغة. وتتعلم الطبقة العاملة بتجاربها المرة إدراك هذه الصلة، ولذلك تفهم الطبقة العاملة بهذه السهولة وتستوعب بهذا الثبات العلم الذي يبين حتمية هذه الصلة.

الدواوينية والجيش النظامي هما طفيليان على جسد المجتمع البرجوازي، طفيليان ولدتهما التناقضات الداخلية التي تمزق هذا المجتمع، ولكنهما بالضبط ذلك الطفيلي الذي يسد مسام الحياة.

وعبر جميع الثورات البرجوازية التي شهدت أوروبا كثيرا منها منذ سقوط الاقطاعية، يجري تطوير وإتقان وتوطيد هذا الجهاز الدواويني والعسكري. فالبرجوازية الصغيرة، مثلا، هي التي تنجذب لجانب البرجوازية الكبيرة وتخضع لها لحد كبير عن طريق هذا الجهاز الذي يعطي الفئات العليا من الفلاحين وصغار الحرفيين والتجار وغيرهم مقاعد مريحة وهادئة ومحترمة نسبيا تجعل الجالسين فيها فوق الشعب.

ومما يبين لنا مدى ثبات وقوف ماركس على قاعدة الواقعية من الخبرة التاريخية كونه لم يطرح بعد في سنة 1852 بصورة عملية المسألة التالية: بأي شيء يستعاض عن آلة الدولة هذه التي ينبغي القضاء عليها. ذلك لأن الخبرة لما تعط في ذلك الحين مادة لهذه المسألة التي طرحها التاريخ على بساط البحث فيما بعد، في سنة 1871. في 1852، لم يكن بإمكان المرء أن يقرر على أساس التتبع التاريخي وبدقة العلوم الطبيعية غير واقع أن الثورة البروليتارية قد واجهت مهمة تركيز جميع قوى التدمير ضد الدولة، مهمة تحطيم آلة الدولة.

رب سائل يسأل عما إذا كان من الصحيح تعميم خبرة وملاحظات واستنتاجات ماركس وتطبيقها على محيط أوسع من تاريخ فرنسا خلال ثلاث سنوات، 1848-

1851؟ لتحليل هذه المسألة نـذكر في بـادئ الأمـر بملاحظـة لإنجلـز، ثـم ننتقـل إلى بحـث الوقائع.

لقد كتب إنجلز في مقدمته للطبعة الثالثة من كتاب الثامن عشر من بروميز:

(... فرنسا هي البلاد التي سار فيها دائما نضال الطبقات التـاريخي، أكـثر مـما في أيـة بـلاد أخرى، حتى نهايته الفاصلة. وفي فرنسا كانت تتشكل في الخطوط جلية إلى أقصى حد تلـك الأشكال السياسية المتغيرة التي كان يتحرك ضمنها هذا النضال الطبقي والتي كانت تـتجلى فيها نتائجه. وفرنسا التي كانت مراكز الإقطاعية في القرون الوسطى والتي كانت منذ عهـد النهضة البلد النموذجي للمَلَكية الرتيبة المتجانسة، قد حطمت الإقطاعية في الثورة الكـبرى وأقامت سيادة البرجوازية صافية صفاء كلاسيكيا لم يعهد في أي بلد من البلـدان الأوروبيـة الأخرى. وفي هذه البلاد يظهر نضال البروليتاريا التي ترفع رأسها، ضد البرجوازيـة الـسائدة، بشكل حاد لا تعرفه البلدان الأخرى)148.

والإمبريالية على الأخص –وهي عـصر الرأسـمال البـنكي، عـصر الاحتكـارات الرأسـمالية العملاقة، عصر صيرورة الرأسمالية الاحتكارية إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية-تظهـر تعـزز (آلة الدولة) لحد خارق واتساع جهازها الدواويني والعسكري اتساعا منقطـع النظـير مـن جراء تشديد القمع الموجـه ضـد البروليتاريـا إن في البلـدان الملكيـة أو في البلـدان الأوسـع حرية، أي البلدان الجمهورية.

وضع ماركس للمسألة في سنة 1852

في سنة 1907، نشر مهرينغ في مجلة «Neue Zeit» (نويه سايت) فقرات من رسالة وجهها ماركس إلى فلادمير في 5 مارس سنة 1852. وقد جاء فيها:

---

[148] - المصدر السابق، ص4.

(وفيما يخصني ليس لي لا فضل اكتشاف الطبقات في المجتمع المعاصر ولا فضل اكتشاف صراعها. فقد سبقني بوقت طويل مؤرخون برجوازيون بسطوا التصور التاريخي لصراع الطبقات هذا، واقتصاديون برجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي. وما أعطيته من جديد يتلخص في إقامة البرهان على ما يأتي:

1) أن وجود الطبقات لا يقترن إلاّ بمراحل معينة من تطور الإنتاج.

2) أن النضال الطبقي يفضي بالضرورة إلى ديكتاتورية البروليتاريا.

3) أن هذه الديكتاتورية نفسها ليست غير الانتقال إلى القضاء على كل الطبقات وإلى المجتمع الخالي من الطبقات...)

في هذه الكلمات تيسر لماركس أن يفصح بجلاء مدهش، أولا، عما يميز تعاليمه بصورة رئيسية وجذرية عن تعاليم مفكري البرجوازية المتقدمين والأكثر عمقا، وثانيا، عن كنه تعاليمه بشأن الدولة، الأمر الرئيسي في تعاليم ماركس هو النضال الطبقي. هذا ما يقال وما يكتب بكثرة كثيرة. بيد أن هذا غير صحيح. ذلك لأن التعاليم بشأن النضال الطبقي لم توضع من قبل ماركس، وهي بوجه عام مقبولة للبرجوازية. ومن لا يعرف نضال الطبقات ليس بماركسي، وقد يظهر أنه لم يخرج بعد عن نطاق التفكير البرجوازي والسياسة البرجوازية. إن حصر الماركسية في التعاليم بشأن النضال الطبقي يعني بتر الماركسية وتشويهها وقصرها على ما تقبله البرجوازية. وعلى هذا المحك ينبغي التحقيق من الفهم الحق للماركسية والاعتراف الحق بها.

وبعد. لن يتفهم فحوى تعاليم ماركس بشأن الدولة إلاّ أولئك الذين أدركوا أن ديكتاتورية الطبقة الواحدة ضرورية ليس فقط لكل مجتمع طبقي بوجه عام، ليس فقط للبروليتاريا التي أسقطت البرجوازية، بل أيضا لمرحلة تاريخية كاملة تفصل الرأسمالية عن

«المجتمع اللا طبقي»، عن الشيوعية. إن أشكال الدولة البرجوازية في منتهى التنوع، ولكن كنهها واحد: فمجتمع هذه الدول هي بهذا الشكل أو ذاك وفي نهاية الأمر ديكتاتورية البرجوازية على التأكيد. ويقينا أن الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية لا بد وأن يعطي وفرة وتنوعا هائلين من الأشكال السياسية، ولكن فحواها سيكون لا محالة واحدا: ديكتاتورية البروليتاريا.

<u>خبرة كومونة</u>[149] **<u>باريس سنة 1871. تحليل ماركس</u>**

1-بم تتلخص البطولة في محاولة الكومونيين؟ من المعروف أن ماركس قد حذر العمال الباريسيين قبل الكومونة بعدة أشهر، في خريف سنة 1870، مبرهنا أن محاولة إسقاط الحكومة تكون حماقة اليأس. ولكن عندما فرضت على العمال المعركة الفاصلة في مارس سنة 1871، وعندما قبلها هؤلاء وغدا الانتفاض أمرا واقعا، حيا ماركس الثورة البروليتارية بمنتهى الحماسة رغم نذير الشؤم. لم يتشبث ماركس بشجب دعي لحركة «جاءت في غير أوانيها» على غرار بليخانوف الذي كتب في نوفمبر سنة 1905 مشجعا نضال العمال والفلاحين، ثم، بعد ديسمبر سنة 1905، أخذ يصرخ على نمط الليبراليين: «ما كان علينا حمل السلاح».

ولكن ماركس لم يكتف بالإعجاب ببطولة الكومونيين الذين «هبوا لمهاجمة السماء» حسب تعبيره. ففي هذه الحركة الثورية الجماهيرية، وإن كانت لم تبلغ الهدف، قد رأى خبرة تاريخية ذات أهمية كبرى، خطوة معينة إلى الأمام تخطوها الثورة البروليتارية العالمية، خطوة عملية أهم من مئات البرامج والمحاكمات. وقد وضع ماركس نصب عينيه مهمة تحليل

[149] - الكومونة: هي الحكومة العمالية الأولى في فرنسا.

هذه الخبرة واستخلاص الدروس التكتيكية منها وإعادة النظر في نظريته على أساس هـذه الخبرة.

تتلخص فكرة ماركس في أن واجب الطبقة العاملة هو تحطيم «آلـة الدولـة الجـاهزة» وكسرها، لا الاكتفاء بمجرد الاستيلاء عليها، ففي الثـاني عـشر مـن أبريـل سـنة 1871، أي **في أيام الكومونة بالذات، كتب ماركس إلى كوغلمان:**

(... إذا ما ألقيت نظرة إلى الفصل الأخير من كتـابي (18 بـرومير) رأيـت أني أعلنـت أن المحاولة التالية للثورة الفرنسية يجب أن تكون لا نقل الآلة البيروقراطية العسكرية من يد إلى أخرى كما كان يحدث حتى الآن، بل تحطيمها)، (وهـذا هـو الـشرط الأولي لكـل ثـورة شعبية حقا في القارة. وفي هذا بالذات تتلخص محاولة رفاقنا الباريسيين الأبطـال) في هـذه الكلمات: (تحطيم الآلة الدولة البيروقراطية العسكرية) أعرب بإيجاز عـن درس الماركـسية الرئيسي بشأن واجبات البروليتاريا في الثورة حيال الدولة. وفيما يخص الفقـرة التـي يرجـع إليها ماركس من (18 برومير) فقد أوردناها كاملة فيما تقدم.

وتنبغي الإشارة بوجه خاص إلى نقطتين من فقرة ماركس المذكورة:

أولاً: أنه يقتصر استنتاجه على القارة. وقـد كـان هـذا مفهومـا سـنة 1871، عنـدما كانـت إنجلترا ما تزال نموذجا لبلاد رأسمالية صرف، ولكنها خاليـة مـن الطغمـة العـسكرية ولحـد بعيد من البيروقراطية. ولذا استثنى ماركس إنجلترا حيث كانت الثورة، بمـا في ذلـك الثـورة الشعبية، تبدو آنذاك ممكنة، وكانت ممكنة بدون تحطيم (آلـة الدولـة الجـاهزة) كـشرط أولي.

في الوقت الحاضر، في سنة 1917، في عصر أول حـرب إمبرياليـة كـبرى، يـسقط تحديـد ماركس هذا. فإنجلترا وأمريكا، أكبر وآخـر ممـثلي «الحريـة» الأنجلـو-سكـسونية في العـالم

قاطبة، بمعنى انعدام الطغمة العسكرية والبيروقراطية، قد انزلقتا بصورة تامة في المستنقع الأوروبي العام، التي تخضع لنفسها كل شيء، وتخمد كل شيء.

ثانياً: تستحق انتباها خاصا ملاحظة ماركس العميقة منتهى العمق القائلة إن تحطيم آلة الدولة البيروقراطية والعسكرية هو (الشرط الأولي لكل ثورة شعبية حقا). ويبدو مفهوم الثورة الشعبية هذا مستغربا على لسان ماركس.

إذا ما أخذنا على سبيل المثل ثورات القرن العشرين فلا بد من الاعتراف طبعا بأن الثورتين البرتغالية والتركية هما على حد سواء ثورتان برجوازيتان. ولكن لم تكن لا هذه ولا تلك ثورة شعبية لأن جمهور الشعب، أكثريته الكبرى، لم تبرز بصورة ملحوظة، نشيطة ومستقلة، بمطالبها الخاصة الاقتصادية والسياسية لا في هذه الثورة ولا في تلك. وبالعكس فإن الثورة البرجوازية الروسية في سنوات 1905-1907، وإن كانت لم تصب من النجاحات ما أصابته أحيانا الثورتان البرتغالية والتركية، قد كانت دون شك شعبية حقا، لأن جمهور الشعب، أكثريته، فئاته الاجتماعية السفلى البعيدة الغور والرازحة تحت وطأة الظلم والاستثمار، قد نهضت مستقلة وطبعت مجرى الثورة بأكمله بطابع مطالبها هي، بطابع محاولتها هي لأن تبني على طريقتها مجتمعا جديدا مكان المجتمع القديم الجاري هدمه.

في سنة 1871، لم تكن البروليتاريا تشكل أكثرية الشعب في أي بلد من بلدان القارة الأوروبية. لم تكن الثورة تستطيع أن تكون ثورة شعبية تجذب للحركة الأكثرية حقا، إلاّ إذا شملت البروليتاريا والفلاحين. فهاتان الطبقتان كانتا تؤلفان «الشعب» في ذلك الحين. ويوحد هاتين الطبقتين واقع أن (آلة الدولة البيروقراطية والعسكرية) تظلمهما، تضغط عليهما وتستثمرهما. وتحطيم هذه الآلة وكسرها هو مصلحة الشعب الحقيقية، مصلحة

أكثريته، مصلحة العمال وأكثرية الفلاحين -هو الشرط الأولي للتحالف الحر بين فقراء الفلاحين والبروليتاريا؛ وبدون هذا التحالف لا تكون الديموقراطية وطيدة ولا يمكن التحول الاشتراكي، ومن المعروف أن كومونة باريس كانت تشق طريقها إلى مثل هذا التحالف، وهي لم تبلغ الهدف بحكم جملة من أسباب ذات طابع داخلي وخارجي.

إذن، فعندما تكلم ماركس عن الثورة الشعبية حقا، راعى ببالغ الدقة النسبة الفعلية بين الطبقات في أكثرية دول القارة الأوروبية في سنة 1871، دون أن ينسى للحظة خصائص البرجوازية الصغيرة (الخصائص التي كثيرا ما تكلم عنها وأكثر عنها الكلام). وقد قرر، من الجهة الأخرى، أن تحطيم آلة الدولة تفرضه مصالح العمال ومصالح الفلاحين على السواء وأنه يوحدهم ويضع أمامهم واجبا مشتركا هو القضاء على (الطفيلي) والاستعاضة عنه بشيء ما جديد، ولكن بأي شيء على وجه التحقيق؟

2-بم يستعاض عن آلة الدولة المحطمة؟

في سنة 1847، لم يعط ماركس في البيان الشيوعي عن هذا السؤال غير جواب مجرد جدا، أو بالأصح، أعطى جوابا يشير إلى المهام لا إلى طريق حلها. فقد كان يتضمن البيان الشيوعي الاستعاضة عنها (بتنظيم البروليتاريا في طبقة سائدة)، (بالظفر بالديموقراطية).

لم يَنساق ماركس مع الخيال وانتظر من خبرة الحركة الجماهيرية أن تجيب على السؤال: ما هي الأشكال الملموسة التي سيتخذها تنظيم البروليتاريا بوصفها طبقة سائدة وبأية صورة سيقترن هذا التنظيم مع (بالظفر بالديموقراطية) الأتم والأكمل.

وفي كتاب (الحرب الأهلية في فرنسا) يحلل ماركس أدق التحليل خبرة الكومونة على ضآلة هذه الخبرة. فلنورد أهم الفقرات من هذا المؤلف:

في القرن التاسع عشر، تطورت (سلطة الدولـة المتمركـزة مـع أجهزتهـا المنتـشرة في كـل مكان: الجيش النظامي والشرطة والبيروقراطية والاكليروس والفئة القضائية)، هذه السلطة المتحدرة من القرون الوسطى. ومع اشتداد التناحر الطبقي بين رأس المال والعمل، (كانـت سلطة الدولة تتخذ أكثر فأكثر طابع سلطة عامة لظلم العمل، طابع أداة للسيطرة الطبقية. وبعد كـل ثـورة تـشكل خطـوة معينـة إلى الأمـام خطاهـا النـضال الطبقـي يـتجلى طـابع الاضطهاد المحض لسلطة الدولة على نحو أوضح فأوضح). وبعد ثورة سـنتي 1748-1849، غدت سلطة الدولة (آلة قومية لحرب الرأسمال ضد العمل). وجاءت الإمبراطوريـة الثانيـة توطد ذلك.

(كانت الكومونة النقيض المباشر للإمبراطورية). (فقد كانـت شـكلا معينـا) (لجمهوريـة ينبغي لها أن تزيل لا الشكل الملـكي للحكـم الطبقـي فحـسب، بـل أيـضا الحكـم الطبقـي ذاتـه...)، بـمَ عـلى وجـه التـدقيق، ظهـر هـذا الـشكل المعـين للجمهوريـة البروليتاريـة، الاشتراكية؟ وكيف كانت الدولة التي شرعت بتأسيسها؟

(... كان أول مرسوم أصدرته الكومونة يقضي بإلغاء الجيش النظامي والاستعاضـة عنـه بالشعب المسلح...)، وهذا المطلب يرد في برامج جميـع الأحـزاب التـي تـدعي الاشـتراكية. ولكن تظهر قيمة برامجها بالشكل الأوضح من سلوك الاشتراكيين-الثـوريين، إذ أنهـم تخلـوا في الواقع عن تنفيذ هذا المطلب عقب ثورة 17 فبراير بالذات!

(... لقد تشكلت الكومونة من نواب البلدية الذين تم انتخابهم عن طريق الاقتراع العام في مختلف دوائر باريس. كانوا مسؤولين وكان يمكن سحبهم في أي وقت كـان. وكانـت أكثريـتهم، بطبيعة الحال، من العمال أو من ممثلي الطبقـة العاملـة المعـترف بهـم...... والـشرطة التـي كانـت حتـى ذلـك الحـين أداة في يـد الحكومـة المركزيـة جـردت في الحـال مـن جميـع

وظائفها السياسية وحولت إلى هيئة للكومونة مسؤولة يمكن تبديلها في أي وقت كان... وهكذا كان الحال أيضا بالنسبة لموظفي سائر فروع الإدارة...ومن فوق إلى أسفل، ابتداء من أعضاء الكومونة كان يتعين أداء الخدمة العامة لقاء أجرة تساوي أجرة عامل. وقد أزيلت جميع الامتيازات وعلاوات التمثيل التي كان يتقاضاها كبار موظفي الدولة مع زوال هؤلاء الموظفين... وبعد أن زالت الكومونة الجيش النظامي والشرطة، وهما أداتا الحكم المادي في يد الحكومة القديمة، أخذت في الحال تكسر أداة الاستعباد الروحي، قوة الكهنة... وفقد الموظفون القضائيون استقلالهم الصوري... وأصبح من المترتب عليهم أن يُنتخبوا علنا وأن يكونوا مسؤولين وقابلين للسحب...).

وهكذا يبدو أن الكومونة لم تستعيض عن آلة الدولة المحطمة إلاّ بديموقراطية أتم: القضاء على الجيش النظامي، مبدأ انتخاب وسحب جميع الموظفين. ولكن هذه الـ (الا) تعني في حقيقة الأمر تبديلا هائلا لنوع من مؤسسات بنوع آخر يختلف اختلافا مبدئيا. نحن هنا في الحقيقة أمام حالة من حالات (تحول الكمية إلى كيفية): فالديموقراطية المطبقة بأتم وأوفى شكل يمكن تصوره عموما تتحول من ديموقراطية برجوازية إلى ديموقراطية بروليتارية، من دولة = قوة خاصة لقمع طبقة معينة إلى شيء ليس الدولة بمفهومها.

إن قمع البرجوازية ومقاومتها كان ما يزال أمرا ضروريا وكانت هذه الضرورة تفرض ذاتها على الكومونة بوجه خاص. فأحد أسباب انهزامها يتلخص في كونها لم تقم بذلك بالحزم المطلوب. ولكن هيئة القمع تغدو في هذه الحالة أغلبية السكان، لا الأقلية كما كان الحال على الدوام في عهد نظام العبودية وفي عهد نظام القنانة وفي عهد عبودية العمل المأجور. وبما أن أغلبية الشعب تمارس بنفسها قمع ظالميها فلا تبقى ثمة حاجة إلى قوة خاصة للقمع! وبهذا المعنى تأخذ الدولة بالاضمحلال. وبدلا من المؤسسات الخاصة

العائدة للقيام بذلك بصورة مباشرة؛ وبقدر ما يتخذ القيام بوظائف سلطة الدولة طابعا شعبيا أشمل بمقدار ما تقل الحاجة إلى هذه السلطة.

إن التدبير الذي اتخذته الكومونة وأشار إليه ماركس هو رائع جدا بهذا الصدد: إلغاء كل علاوات التمثيل، إلغاء جميع امتيازات الموظفين في الدولة إلى مستوى أجرة العامل. وبهذا بالذات يتجلى بأوضح ما يكون الإنعطاف من الديموقراطية البرجوازية إلى الديموقراطية البروليتارية، من ديموقراطية الظالمين إلى ديموقراطية الطبقات المظلومة، من الدولة بوصفها قوة خاصة لقمع طبقة معينة إلى قمع الظالمين بمجموع قوة أغلبية الشعب: العمال والفلاحين. وهنا، في هذه النقطة بالذات من مسألة الدولة، التي هي الأبرز ولعلها الأهم بين جميع النقاط، بلغ نسيان دروس ماركس حده الأقصى! لا ينبسون ببنت شفة عن هذا الأمر فيما ينشرونه من تعليقات مبسطة عديدة لا تحصى. فمن المألوف لزوم الصمت عن ذلك كما يلزم الصمت عن سذاجة عفا عليها الزمن مثلما نسي المسيحيون، عندما غدا دينهم دين الدولة، سذاجات مسيحية العهد الأول مع روحها الثورية الديموقراطية.

انتخاب جميع الموظفين دون استثناء وإمكانية سحبهم في كل لحظة وإنقاص رواتبهم حتى أجرة العامل المعتادة، هذه التدابير الديموقراطية البسيطة والبديهية التي توحد تماما مصالح العمال وأكثرية الفلاحين هي في الوقت نفسه جسر الإنتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وهذه التدابير تتعلق بإعادة تنظيم الدولة، بإعادة تنظيم المجتمع من الناحية السياسية الصرف ولكنها لا تكسب بطبيعة الحال كل مغزاها وأهميتها إلاّ في حالة تحقيق أو تحضير مصادرة ملكية مغتصبي الملكية، أي تحويل الملكية الخاصة الرأسمالية لوسائل الإنتاج إلى ملكية إجتماعية.

وقد كتب ماركس:

(لقد جعلت الكومونة من ذلك الشعار الذي نادت به جميع الثورات البرجوازية – الحكومة القليلة النفقات-حقيقة، وذلك بإلغاء أكبر بابين من أبواب النفقات: الجيش النظامي وسلك الموظفين).

ليس غير نفر ضئيل من الفلاحين والفئات البرجوازية الصغيرة الأخرى يستطيع أن يترقى ويصبح من الناس المحترمين بالمعنى البرجوازي للكلمة، أي أن يصبح أمّا من الميسورين، البرجوازيين، وأمّا من الموظفين الميسورين المميزين. أمّا الأكثرية الكبرى من الفلاحين في أي بلد رأسمالي يوجد فيه الفلاحون (ومثل هذه البلدان الرأسمالية هي الأكثرية) فهي تلاقي الظلم من الحكومة وهي متعطشة إلى إسقاطها، متعطشة إلى حكومة رخيصة. ولا يستطيع تحقيق ذلك غير البروليتاريا، وهي بتحقيقها لذلك تخطو في الوقت نفسه خطوة نحو إعادة تنظيم الدولة على أساس الاشتراكي.

3-إلغاء البرلمانية

لقد كتب ماركس: (وكان يراد بالكومونة أن تكون لا هيئة برلمانية، بل هيئة عاملة تتمتع بالسلطتين التشريعية والتنفيذية في الوقت عينه......وبدلا من البت مرة كل ثلاث سنوات أو ست في مسألة معرفة أي عضو من الطبقة المسيطرة يجب أن يمثل ويقمع الشعب في البرلمان، كان يجب على حق الانتخاب العام، بدلا من ذلك، أن يخدم الشعب، المنظم في الكومونة قصد البحث لمؤسسته عن عمال ومراقبين ومحاسبين، كما يخدم حق الانتخاب الفردي لهذا الغرض أياً كان من أرباب العمل).

إن هذا النقد الرائع للبرلمانية، المكتوب في سنة 1871، قد غدا الآن هو الآخر، وفي عداد الكلمات المنسية من الماركسية. أن الوزراء والبرلمانيين، وعلى هذا الأساس المعقول

لحد خارق نعتوا بالفوضوية كل انتقاد للبرلمانية!! بيد أن الديالكتيك الثوري لم يكن قط في نظر ماركس عبارة فارغة، على الموضة، لم يكن مسبحة للطقطقة كما صيّره بليخانوف وكاوتسكي وأضرابهما. فكان ماركس يحسن القطيعة مع الفوضوية دونما إشفاق لعجزها عن الاستفادة حتى من حظيرة البرلمانية البرجوازية ولا سيما حينما يكون من البين عدم وجود وضع ثوري، ولكنه في الوقت نفسه قد أحسن كذلك انتقاد البرلمانية انتقادا بروليتاريا ثوريا حقا.

البت مرة كل عدة سنوات في مسألة معرفة أي عضو من الطبقة السائدة سيقوم بقمع الشعب في البرلمان، -هذا هو الجوهر الحقيقي للبرلمانية البرجوازية، ليس فقط في المَلكيات البرلمانية الدستورية، بل كذلك في الجمهوريات الأوسع ديموقراطية، ولكن إذا ما طرحت مسألة الدولة، وإذا ما نظر المرء إلى البرلمانية على أنها مؤسسة من مؤسسات الدولة، من وجهة نظر مهام البروليتاريا في هذا الحقل، فأين المخرج من البرلمانية؟ وكيف يمكن الاستغناء عنها؟

المخرج من البرلمانية ليس بطبيعة الحال في إلغاء المؤسسات التمثيلية والمبدأ الانتخابي، بل في تحويل المؤسسات التمثيلية من ندوات للثرثرة إلى مؤسسات عاملة. كان يراد بالكومونة أن تكون لا هيئة برلمانية، بل هيئة تتمتع بالسلطتين التشريعية والتنفيذية في الوقت عينه، مؤسسة غير برلمانية، بل مؤسسة عاملة، ان هذا القول قد فقأ عيون البرلمانيين المعاصرين، أمعنوا النظر في أي بلد برلماني من أمريكا حتى سويسرا ومن فرنسا حتى انجلترا والنروج وغيرها، تروا أن عمل الدولة الحقيقي يجري وراء الكواليس وتنفذه الدواويني والمكاتب وهيئات الأركان، ففي البرلمانات يكتفون بالهذر بقصد معين هو خداع العامة. وهذا صحيح لدرجة أن جميع سوءات البرلمانية هذه قد برزت حالا حتى في

الجمهورية الروسية، وهي جمهورية برجوازية ديموقراطية، قبل أن يتسنى لها تكوين برلمان حقيقي.

لقد استعاضت الكومونة عن برلمانية المجتمع البرجوازي المرتشية بمؤسسات لا تنحط فيها حرية الرأي والبحث إلى خداع، لأنه يتوجب على البرلمانيين أن يعملوا هم أنفسهم، أن ينفذوا قوانينهم بأنفسهم، أن يتحققوا بأنفسهم من نتائجها العملية، أن يقدموا الحساب مباشرة لناخبيهم. تبقى المؤسسات التمثيلية، ولكن البرلمانية باعتبارها نظاما خاصا، باعتبارها فصلا للعمل التشريعي عن التنفيذي، باعتبارها وضعا ممتازا للنواب، تنعدم هنا. لا يمكننا أن نتصور الديموقراطية، وحتى الديموقراطية البروليتارية، بدون مؤسسات تمثيلية؛ ولكن يمكننا ومن واجبنا أن نتصورها بدون البرلمانية إذا لم يكن انتقاد المجتمع البرجوازي في نظرنا مجرد عبارات فارغة، وإذا كان طموحنا إلى إسقاط سيطرة البرجوازية صادقا وجديا، لا عبارة انتخابية لتصيد أصوات العمال(الناخبين).

والبليغ أبلغ الدلالة أن ماركس، عندما تكلم عن وظائف أولئك الموظفين الذين تحتاج إليهم الكومونة وكذلك الديموقراطية البروليتارية، أخذ للمقارنة المستخدمين عند أي كان من أرباب العمل، أي معملا رأسماليا معتادا بما فيه من عمال ومراقبين ومحاسبين.

إن ماركس لم يكن طوباويا، بمعنى أنه لا يختلق، لا يتخيل مجتمعا جديدا. انه يدرس، كما يدرس مجرى التاريخ الطبيعي، ولادة المجتمع الجديد من القديم وأشكال الانتقال من هذا إلى ذاك. وهو يأخذ الخبرة العملية للحركة البروليتارية الجماهيرية، ويسعى ليستخلص منها الدروس العملية. وهو يتعلم من الكومونة على غرار جميع المفكرين الثوريين العظام الذين لم يتهيبوا التعلم من خبرة الحركات الكبرى التي قامت بها الطبقة المظلومة ولم يلقوا عليها المواعظ بعجرفة المتزاهي.

لا يمكن أن تطرح مسألة القضاء على الدواوينية دفعة واحدة، وفي كل مكان وبصورة تامة. إن هذا من الطوباويات. ولكن تكسير الآلة الدواوينية القديمة دفعة واحدة والشروع دونما إبطاء ببناء آلة جديدة تمكن من القضاء بصورة تدريجية على واجب البروليتاريا الثورية المباشر، تبسط الرأسمالية وظائف إدارة الدولة، وهي تمكن من حصر الأمر كله في منظمة البروليتاريين (بوصفهم الطبقة السائدة)، التي تستأجر باسم المجتمع كله العمال والمراقبين والمحاسبين.

4-تنظيم وحدة الأمة

(...وقد ورد بوضوح تام في موجز التنظيم القومي الذي لم يتوفر للكومونة الوقت لوضعه بتفصيل أكبر، إن الكومونة يجب أن ... تصير الشكل السياسي حتى لأصغر قرية) ...والكومونة هي التي كان عليها أن تنتخب منتدبي الأمة في باريس.

(...والوظائف القليلة، ولكنها الهامة جدا، التي كانت ستظل في يد الحكومة المركزية لم تكن لتلغى، -ومثل هذا الزعم كان تزويرا عن عمد-بل كان يجب نقلها إلى موظفي الكومونة، أي إلى موظفين ذوي مسؤولية محددة تحديدا دقيقا...... ووحدة الأمة لم تكن لتفصم، بل بالعكس كانت ستنظم عن طرق البناء الكوموني. وكان لوحدة الأمة أن تصبح حقيقة واقعة بالقضاء على سلطة الدولة التي كانت تدعي بأنها تجسيد لتلك الوحدة، ولكنها كانت ترغب في أن تكون مستقلة عن الأمة، مستعلية عليها. أمّا في الواقع، فلم تكن سلطة الدولة هذه إلاّ بمثابة الزائدة الطفيلية على جسم الأمة ... وكانت المهمة هي بتر أجهزة الاضطهاد البحتة التابعة للسلطة الحكومية القديمة، وانتزاع الوظائف المعتادة من سلطة تطمع بأن تكون فوق المجتمع وتسليمها إلى خدم المجتمع المسؤولين).

لقد أشار ماركس عمدا، وكأنه توقع إمكانية تشويه نظراته، إلى أن اتهام الكومونة بالرغبة في القضاء على وحدة الأمة وفي إلغاء السلطة المركزية هو من التزوير المتعمد. وقد تقصد ماركس استعمال تعبير تنظيم وحدة الأمة لكيما يعارض المركزية البرجوازية والعسكرية البيروقراطية بالمركزية البروليتارية الواعية والديموقراطية.

5-القضاء على الطفيلي، على الدولة

أوردنا أقوال ماركس المناسبة وعلينا أن نردفها بأقوال أخرى له، لقد كتب ماركس:

(... إن النصيب المعتاد للإبداع التاريخي الجديد أنه يعتبر صنوا لأشكال قديمة أو حتى لأشكال بائدة للحياة الاجتماعية تشبهها مؤسسات جديدة بعض الشبه. وهكذا، أن هذه الكومونة الجديدة التي تحطم سلطة الدولة الحديثة اعتبرت بمثابة بعث لكومونات العصور الوسطى... بمثابة اتحاد للدول الصغيرة (مونتسكيو، الجيروندیون)، بمثابة شكل مضخم للكفاح القديم ضد التمركز المفرط...... إن التنظيم الكوموني كان سيعيد إلى الجسم الإجتماعي جميع القوى التي ابتلعتها حتى ذلك الحين (الدولة)، تلك الزائدة الطفيلية التي تقتات على حساب المجتمع وتعيق تقدمه الحر. وهذا وحده كان يكفي لأن يتقدم بعث فرنسا......أن التنظيم الكوموني كان سيضع المنتجين الريفيين تحت القيادة الروحية للمدن الرئيسية في كل منطقة ويؤمن لهم هناك، في شخص عمال المدن، الممثلين الطبيعيين لمصالحهم. إن وجود الكومونة انطوى في حد ذاته، وكشيء بديهي، على الإدارة الذاتية المحلية، ولكن ليس كنقيض لسلطة الدولة التي تغدو منذ الآن زائدة).

(القضاء على سلطة الدولة) التي كانت (زائدة طفيلية)، بترها، تحطيمها؛ (سلطة الدولة تغدو منذ الآن زائدة) -بهذه التعابير تكلم ماركس عن الدولة في تقديره وتحليله لخبرة الكومونة، كتب كل ذلك منذ أكثر من قرن ونصف تقريبا ويتأتى الآن أن نقوم بما يشبه

الحفريات لنوصل إلى إدراك التعاليم الماركسية غير مشوهة. فعندما حل عهد الثورات البروليتارية الكبرى الجديدة، في هذا العهد بالضبط نسوا الاستنتاجات التي خلص إليها ماركس من تتبع آخر ثورة كبرى حدثت في حياته.

(...إن تعدد الشروح التي استتبعتها الكومونة وتعدد المصالح التي وجدت فيها تعبيرا عنها يثبتان أنها كانت شكلا سياسيا مرنا للغاية، بينما كانت جميع الأشكال السابقة للحكومة أشكالا للاضطهاد من حيث جوهرها. وكان سر الكومونة الحقيقي هو هذا: كانت، من حيث الجوهر، حكومة الطبقة العاملة، كانت نتاج كفاح طبقة منتجين ضد طبقة المستأثرين، كانت الشكل السياسي الذي اكتشف أخيرا والذي كان يمكن في ظله أن يتحقق التحرر الاقتصادي للعمل...ولولا هذا الشرط الأخير لكان التنظيم الكوموني أمرا مستحيلا ولكان غشا...)

لقد انصرف الطوباويون إلى اكتشاف الأشكال السياسية التي ينبغي أن تحدث في ظلها إعادة تنظيم المجتمع على أساس الاشتراكية. وقد أشاح الفوضويون بوجوههم عن مسألة الأشكال السياسية بوجه عام. وقبل الانتهازيون في الاشتراكية-الديموقراطية البرلمانية كحد لا يمكن تخطيه وعفروا جباههم في الركوع والسجود أمام هذا المعبود وأعلنوا من الفوضوية كل نزعة إلى تحطيم هذه الأشكال.

لقد استخلص ماركس من كامل تاريخ الاشتراكية والنضال السياسي أنه لا بد للدولة أن تزول وأن الشكل الإنتقالي لزوالها (الانتقال من الدولة إلى اللا دولة) سيكون (البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة). ولكن ماركس لم يأخذ على عاتقه اكتشاف الأشكال لهذا المستقبل. لقد اقتصر على تتبع التاريخ الفرنسي بصورة دقيقة، على تحليله وعلى استخلاص الاستنتاج الذي قادت إليه سنة 1851: تقترب الأمور من تحطيم آلة الدولة

البرجوازية، وعندما اندلعت حركة البروليتاريا الثورية الجماهيرية أخذ ماركس، رغم إخفاق هذه الحركة، رغم قصرها، رغم ضعفها البين، في دراسة ما اكتشفته من أشكال.

الكومونة هي الشكل الذي اكتشفته أخيرا الثورة البروليتارية والذي يمكن في ظله أن يتحقق التحرر الاقتصادي للعمل، الكومونة هي أول محاولة تقوم بها الثورة البروليتارية لتحطيم آلة الدولة البرجوازية والشكل السياسي الذي أُكتشف أخيرا والذي يمكن ويجب أن يستعاض به عن المحطَّم، وسنرى فيما يأتي من البحث أن الثوريين الروسيين في سنتي 1905 و1917 تابعتا قضية الكومونة في حالة أخرى وفي ظروف أخرى وأنها تثبتان تحليل ماركس التاريخي العبقري.

لقد تقدم ماركس بما هو أساسي في مسألة أهمية خبرة الكومونة. وقد رجع إنجلز مرارا إلى الموضوع نفسه شارحا تحليل ماركس واستنتاجاته وموضحا الوجوه الأخرى في المسألة بقوة وجلاء مما يجعل من الضروري تناول هذه الشروح بوجه خاص.

مسألة المساكن:

كان إنجلز قد راعى خبرة الكومونة في مؤلفه عن مسائل المساكن (سنة 1872) حين تناول فيه عدة مرات مهام الثورة حيال الدولة. وما يستوقف النظر أنه قد بين بوضوح، استنادا إلى هذا الموضوع الملموس، من جهة، وجوه الشبه بين الدولة البروليتارية والدولة الراهنة، ومن الجهة الأخرى، وجوه التباين أو الإنتقال إلى القضاء على الدولة.

(ما السبيل إلى حل مسألة السكن؟ تحل هذه المسألة في المجتمع الحالي تماما كما تحل كل مسألة اجتماعية أخرى: بالتوازن التدريجي بين العرض والطلب اقتصاديا، وهذا حل يثير المسألة بحد ذاته مجددا، أي أنه لا يعطي أي حل. وكيف تحل الثورة الاجتماعية هذه المسألة؟ إن هذا لا يتوقف فقط على ظروف الزمان والمكان، بل يتوقف كذلك على مسائل

أبعد مدى بكثير، وبين الرئيسية منها مسألة إزالة التضاد بين المدينة والريف. ولما كنا لا نريد الانصاف إلى اختراع أشكال طوباوية لتنظيم المجتمع المقبل يكون الوقوف عند هذه المسائل أكثر من لغو. بيد أن ثمة أمرا واضحا: يوجد في المدن الكبرى الآن عدد كاف من عمارات السكنى يكفي ليسد على الفور الحاجة الحقيقية إلى المساكن شريطة أن يستفاد من هذه العمارات بالشكل المعقول. ولا يحقق ذلك بطبيعة الحال إلاّ عن طريق مصادرة عمارات المالكين الحاليين وعن طريق جعلها مساكن للعمال الذين لا مساكن لهم أو الذين يسكنون في شقاق مزدحمة جداً. ومذ تظفر البروليتاريا بالسلطة السياسية يصبح هذا التدبير الذي تفرضه المصلحة العامة أمرا هين التحقيق شأنه شأن سائر العمليات التي تقوم بها الدولة الحالية لمصادرة الشقق واشتغالها)150.

إن البحث هنا لا يدور حول تغيير شكل سلطة الدولة، بل يتناول مضمون نشاطها وحسب. إن مصادرة واشتغال المساكن يجريان بأمر من الدولة الحالية أيضا. والدولة البروليتارية، من وجهة النظر الشكلية، تصدر كذلك الأوامر بإشغال الشقق ومصادرة البيوت. ولكن الواضح هو أن الجهاز التنفيذي القديم، جهاز الموظفين المرتبطين بالبرجوازية، لن يكون على العموم أهلا لتنفيذ أوامر الدولة البروليتارية.

(...ولا بد من أن نلاحظ أن تملك الشعب العامل بالفعل لجميع أدوات العمل، لكامل الصناعة، هو النقيض المباشر «للشراء» الذي يقول به برودون. ففي الحالة الأخيرة يصبح كل عامل بمفرده مالكا لمسكن، ولقطعة أرض فلاحية لأدوات عمل. وفي الحالة الأولى يظل «الشعب العامل» المالك الجماعي للبيوت والمصانع وأدوات العمل. وهذه البيوت والمصانع الخ. لا نحسب أنها ستعطي لأشخاص منفردين أو لجمعيات منفردة للاستفادة

[150] - ف. إنجلز، مسائل المساكن، ص22.

منها دون تغطية التكاليف، وذلك على الأقل في مرحلة الانتقال. كما أن القضاء على ملكية الأرض لا يفرض القضاء على الريع العقاري، بل تحويله إلى المجتمع، وان بشكل مكيف. وعليه، كان التملك الفعلي لجميع أدوات العمل من قبل الشعب العامل لا ينفي بأي حال بقاء التأجير والاستئجار)151.

إن المسألة المبحوثة في هذه الفقرة، ونعني بها مسألة الأسس الاقتصادية لاضمحلال الدولة، هي موضوع بحثنا. يتحدث إنجلز هنا باحتراس شديد إذ بقول: «لا نحسب» أن الدولة البروليتارية ستوزع المساكن دون أجور، على الأقل في مرحلة الإنتقال. فتأجير المساكن التي هي ملك للشعب كله إلى هذه العائلة أو تلك مقابل أجرة، يفرض قبض هذه الأجرة ونوعا من الرقابة وتحديد هذا المعدل أو ذاك في توزيع المساكن. وكل هذا يقتضي شكلا ما من أشكال الدولة، ولكنه لا يقتضي بتاتا جهازا عسكريا وبيروقراطيا خاصا مع موظفين يتمتعون بامتيازات خاصة. أمّا الإنتقال إلى حالة يصبح معها بالإمكان إعطاء المساكن دون مقابل، فإنه منوط بـ«اضمحلال» الدولة بصورة تامة.

وإذا تحدث إنجلز عن انتقال اتباع بلانكي إلى موقف الماركسية المبدئي بعد الكومونة وتحت تأثير خبراتها، صاغ هذا الموقف في سياق الحديث بالشكل التالي:

(... ضرورة عمل البروليتاريا السياسي وديكتاتوريتها، باعتبار ذلك انتقالا إلى إلغاء الطبقات ومعها الدولة...)152.

ولعل هواة النقد الحرفي أو لعل مبيدي الماركسية البرجوازيين يرون تناقضا بين هذا الاعتراف بإلغاء الدولة وإنكار هذه الصيغة، باعتبارها فوضوية، في الفقرة التي أوردناها

[151] - نفس المصدر، ص68.

[152] - ف. إنجلز، ضد دوهرينك، ص 55.

أعلاه من ضد دوهرينك ولا مجال للاستغراب إذا ما وضع الانتهازيون إنجلز نفسه في عداد الفوضويين.

لقد علمت الماركسية على الدوام أن الدولة تلغى مع إلغاء الطبقات، فالفقرة المعروفة من الجميع في ضد دوهرينغ بصدد اضمحلال الدولة تتهم الفوضويين لا بمجرد قولهم بإلغاء الدولة، بل بأنهم يروجون بزعم مفاده أن بالإمكان إلغاء الدولة بين عشية وضحاها.

وبما أن النزعة الاشتراكية-الديموقراطية السائدة اليوم قد شوهت تماما موقف الماركسية من الفوضوية في مسألة القضاء على الدولة، فمن المفيد جدا أن نذكر بجدال لماركس وإنجلز مع الفوضويين.

جدال مع الفوضويين

يعود هذا الجدال إلى سنة 1872. لقد نشر ماركس وإنجلز في مجموعة اشتراكية ايطالية مقالين ضد أتباع برودون و«أنصار الحكم الذاتي» أو «خصوم السلطة»، ولم يصدر هذان المقالان في «Neue Zeit» مترجمين إلى الألمانية إلاّ في سنة 1913.

كتب ماركس رداً على الفوضويين، إنكارهم للسياسة:

(... إذا كان نضال الطبقة العاملة السياسي يتخذ أشكالا ثورية، وإذا ما أقام العمال ديكتاتوريتهم الثورية مقام ديكتاتورية البرجوازية، فهم يقترفون بذلك جريمة منكرة، جريمة إهانة المبادئ، لأن العمال لكيما يسدوا حاجاتهم اليومية الحقيرة الفظة، لكيما يحطموا مقاومة البرجوازية، يعطون الدولة شكلاً ثورياً وعابراً بدلاً من أن يلقوا أسلحتهم ويلغوا الدولة...)153

[153] - كارل ماركس، مختارات، المجلد 1، ص40.

إن ماركس بدحضه للفوضويين لم يستنكر غير هـذا النـوع مـن (إلغـاء) الدولـة! إنـه لم يعترض على الفقرة القائلة بأن الدولة ستزول مع زوال الطبقات أو أنها سـتلغى مـع إلغـاء الطبقات، لم يعترض إلاّ عـلى الفكـرة القائلـة بعـدول العـمال عـن اسـتخدام الـسلاح، عـن اسـتخدام العنـف المـنظم. أي عـن الدولـة التـي يتوجـب عليهـا أن تخـدم الهـدف التـالي: (تحطيم مقاومة البرجوازية).

يتعمد مـاركس الإشـارة إلى الـشكل الثـوري والعـابر للدولـة الـضرورية للبروليتاريـا، لا تحتاج البروليتاريا إلى الدولة إلاّ لزمن محدود، نحن لسنا بتاتاً في خلاف مـع الفوضـويين في مسألة إلغاء الدولة باعتبار ذلك هدفاً، إنما نحن نجزم بأن من الضروري لبلوغ هذا الهدف أن تستخدم مؤقتاً أدوات ووسائل وأساليب سلطة الدولة ضـد المـستثمرين، كـما أن إلغـاء الطبقات يستلزم، كأمر مؤقت، ديكتاتورية الطبقة المظلومة، يختار مـاركس الـشكل الأجـد والأوضح لطرح المسألة ضد الفوضـويين: أينبغـي للعـمال إذ يـسقطون نـير الرأسـماليين أن يلقوا السلاح أم أن يستخدموه ضـد الرأسـماليين لتحطـيم مقـاومتهم؟ ومـا هـو اسـتخدام السلاح بصورة منتظمة من جانب طبقة ضد أخرى إن لم يكن (شكلاً عابراً) للدولة؟

فليسأل كل اشتراكي-ديمـوقراطي نفـسه: هـل يطـرح هـو نفـسه مـسألة الدولـة بهـذا الشكل في الجدال مـع الفوضـويين؟ هـل كانـت الأكثريـة الكـبرى مـن الأحـزاب الاشـتراكية الرسمية في الأممية الثانية تطرح هذه المسائل بهـذا الـشكل؟ يبـسط إنجلـز هـذه الأفكـار نفسها بتفصيل أكبر جداً وتعابير أسهل جداً. يقول إنجلز: خذوا أي معمـل أو سـكة حديـد أو سفينة في عرض البحار، أفليس من الواضح أن عمل هذه المؤسسات التكنيكيـة المعقـدة القائمة على استخدام الآلات والتعاون المنهجي بين كثرة من الأشخاص يستحيل بـدون نـوع من الخضوع، وبالتالي، بدون نوع من سلطان أو سلطة؟ وكتب إنجلز:

(... إذا ما اعترضت بهذه الحجج على خصوم السلطة الأشد تعنتا فهم لا يستطيعون أن يجيبوني بغير جواب واحد: أجل! هذا صحيح. ولكن لا يـدور الحـديث هنـا عـن الـسلطان الذي نمحضه لمندوبينا، بل على تكليف معين. إن هؤلاء الناس يحسبون أننا نستطيع تغيـير أمر ما إذا ما غيرنا اسمه...)154.

وبعد ان بين إنجلز بهذا الشكل أن السلطان والحكم الذاتي هما مـن المفـاهيم النـسبية وأن ميدان تطبـيقهما يتغـير تبعـا لمختلـف مراحـل التطـور الاجتماعـي وأن مـن الحماقـة فهمهما كمطلقـات، وبعـد أن أضـاف أن ميـدان اسـتخدام الآلات والانتـاج الـضخم يتـسع باستمرار، إنتقل من البحث العام حول السلطان إلى مسألة الدولة.

وقد كتب:(لو اقتصر أنصار الحكم الذاتي على القـول بـأن التنظـيم الاجتماعـي المقبـل لـن يسمح بالسلطان إلاّ ضمن الحدود التي تفرضها ظروف الإنتاج بالضرورة، لا مكن التفـاهم معهم. ولكنهم عميـان حيـال جميـع الوقـائع التـي تجعـل الـسلطان أمـرا ضروريـا، وهـم يناضلون بحماسة ضد الكلمة.

لماذا لا يقتصر خصوم السلطة على الصياح ضد السلطان السياسي، ضد الدولة؟ فجميع الاشتراكيين متفقون على أن الدولة تزول ومعها السلطان السياسي بنتيجة الثورة الاجتماعية المقبلة، أي أن الوظـائف الاجتماعيـة تفقـد طابعهـا الـسياسي وتتحـول إلى مجـرد وظـائف إدارية تسهر على المصالح الاجتماعية. ولكن خصوم السلطة يطلبون إلغاء الدولة السياسية دفعة واحدة، قبل أن تلغى العلاقات الاجتماعية التي نشأت عنها الدولة. إنهم يطلبون أن يكون إلغاء السلطة أول عمل تقوم به الثورة الاجتماعية.

[154] - ف. إنجلز، المصدر السابق، ص61.

فهل رأى هؤلاء السادة ثورة في يوم ما؟ إن الثورة هي دون شك سلطة ما بعدها سلطة، الثورة هي عمل يفرض به قسم من السكان إرادته على القسم الآخر بالبنادق، بالحرب، بالمدافع، أي بوسائل لا يعلو سلطانها سلطانا. ويأتي على الحزب الغالب أن يحافظ بالضرورة على سيادته عن طريق الخوف الذي توجيه أسلحته للرجعيين. فلو لم تستند كومونة باريس إلى سلطان الشعب المسلح ضد البرجوازية فهل كان بإمكانها أن تصمد أكثر من يوم واحد؟ وهلا يحق لنا أن نلومها، بالعكس، لأنها لم تلجأ لهذا السلطان إلاّ قليلا جداً؟ وهكذا أحد أمرين: أمّا أن خصوم السلطة لا يعرفون ما يقولون، وفي هذه الحالة لا يعملون غير خلق التشويش، وأمّا أنهم يعرفون وفي هذه الحالة يخونون قضية البروليتاريا. وهم في الحالتين لا يخدمون غير الرجعية)155.

إن هذه الفقرة تتطرق إلى مسائل ينبغي بحثها بالاتصال مع موضوع العلاقة بين السياسة والاقتصاد عند اضمحلال الدولة. ومن هذه المسائل المتعلقة بتحول الوظائف الاجتماعية عن وظائف سياسية إلى مجرد وظائف إدارية ومسألة «الدولة السياسية». وهذا التعبير الأخير الذي يمكنه بصورة خاصة أن يستدعي سوء الفهم يشير إلى عملية اضمحلال الدولة: فالدولة الآخذة بالاضمحلال يمكن نعتها عند درجة معينة من اضمحلالها بالدولة اللا سياسية.

والأمر الأبلغ في دلالته في فقرة إنجلز هذه هو مرة أخرى كيفية طرح المسألة ضد الفوضويين. فالاشتراكيون-الديموقراطيون الراغبون في أن يكونوا تلامذة لإنجلز قد تجادلوا مع الفوضويين ملايين المرات ابتداء من سنة 1873 ولكنهم لم يجادلوا كما يمكن ويجب أن يجادل الماركسيون. إن التصور الفوضوي لإلغاء الدولة هو تصور مشوش وغير

[155] - ف. إنجلز، المصدر السابق، ص39.

ثوري، -هكذا طرح إنجلز المسألة. فالفوضويون لا يريدون أن يروا الثورة على وجه الضبط في نشوئها وتطورها، في مهامها الخاصة حيال العنف والسلطان والسلطة والدولة.

إن انتقاد الفوضوية المألوف لدى الاشتراكيين-الديموقراطيين المعاصرين قد اقتصر على هذا القول: «نحن نعترف بالدولة، أمّا الفوضويون فلا!». وهذا الموقف لا يمكنه طبعا إلاّ يبعد العمال المفكرين والثوريين ولو لحد محدود. أمّا إنجلز فيدلي برأي آخر: إنه يؤكد أن جميع الاشتراكيين يعترفون بأن الدولة تزول بنتيجة الثورة الاشتراكية. ثم يطرح بصورة ملموسة الثورة، أي بالضبط تلك المسألة التي يتحاشاها في المعتاد الاشتراكيون-الديموقراطيون الانتهازيون تاركينها، إن أمكن القول، لينفرد الفوضويون في دراستها. وما أن طرح إنجلز هذه المسألة حتى تناول رأسا لبها: أما كان ينبغي للكومونة أن تلجأ لحد أكبر إلى السلطة الثورية للدولة، أي إلى سلطة البروليتاريا المسلحة والمنظمة في طبقة سائدة؟

ان الاشتراكية-الديموقراطية الرسمية السائدة تتحاشى في المعتاد مسألة مهام البروليتاريا الملموسة في الثورة أمّا بمجرد تهكم التافه البرجوازي الصغير وأمّا، في أحسن الحالات، بسفسطة التهرب: (من يعش يرَ). وهكذا حصل الفوضويون على حق اتهام هذه الاشتراكية-الديموقراطية بأنها تخون واجباتها في أمر تربية العمال تربية ثورية. لقد استفاد إنجلز من خبرة الثورة البروليتارية الأخيرة بالضبط لكيما يدرس بالشكل الملموس الأتم ما وكيف ينبغي على البروليتاريا أن تفعله حيال البنوك وحيال الدولة على السواء.

رسالة إلى بيبل

من أروع، إن لم يكن الأروع، ما ورد في مؤلفات ماركس وإنجلز بصدد مسألة الدولة الفقرة التالية في رسالة وجهها إنجلز إلى بيبل في 18-28 مارس سنة 1875. ونقول بين

معترضتين أن هذه الرسالة قد نشرها بيبل لأول مرة، على ما نعلم، في المجلد الثاني من مذكراته (ذكريات من حياتي) الصادرة في 1911، أي بعد مضي 36 سنة على تحريرها وإرسالها.

فقد كتب إنجلز إلى بيبل، منتقداً نفس مشروع برنامج غوتا الذي انتقده ماركس أيضاً في رسالته الشهيرة إلى براكه، ومتطرقاً بصورة خاصة إلى مسألة الدولة قائلاً.

(...الدولة الشعبية الحرة صارت إلى دولة حرة. والدولة الحرة تعني من الناحية اللغوية دولة حرة إزاء مواطنيها، إي دولة ذات حكومة مستبدة، وينبغي الكف عن كل هذه الثرثرة بصدد الدولة ولاسيما بعد الكومونة التي لم تبق دولة بمعنى الكلمة الأصلي. لقد كفانا ما فقأ الفوضويون عيوننا بالدولة الشعبية، رغم أنه قد قيل دون لبس أو غموض في مؤلف ماركس ضد برودون ثم في «البيان الشيوعي» أن الدولة مع إقامة النظام الإجتماعي الاشتراكي تحل نفسها بنفسها (sich auflost) وتزول. ولما كانت الدولة عبارة عن مؤسسة ذات طابع عابر وحسب يتأتى استخدامها في النضال، في الثورة، لقمع الخصوم بالقوة، فإن الحديث عن الدولة الشعبية الحرة هو مجرد لغو: فما دامت البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، فهي لا تحتاجها من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها، وعندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية، عندئذ تزول الدولة بوصفها دولة. ولذا نحن نقترح الاستعاضة في كل مكان عن كلمة الدولة بكلمة(مشاعة)(Gemeinwesen)، هذه الكلمة الألمانية القديمة الرائعة التي يتفق معناها ومعنى الكلمة الفرنسية كومونة156.

ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه الرسالة تتناول برنامجا حزبيا انتقده ماركس في رسالة مؤرخة بعد هذه الرسالة ببضعة أسابيع فقط (رسالة ماركس مؤرخة في 5 مايو سنة

[156] - بيبل، ذكريات من حياتي، ص 321-322.

1875)، وأن إنجلز كان يعيش آنذاك مع ماركس في لندن. ولذا عندما قال إنجلز (نحـن) في عبارته الأخيرة فهو دون شك يقترح باسمه وباسم ماركس على زعيم حـزب العـمال الألمـاني شطب كلمة (الدولة) من البرنامج والاستعاضة عنها بكلمة (مشاعة).

وعند إعادة النظر، ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار نصيحة إنجلز وماركس، لكيما نكـون أقرب من الحقيقة، لكيما نوجه بصورة أصح نضال الطبقة العاملة في سبيل تحررها. أغلـب الظن أنه لا يوجد بين البلاشفة خصوم لنصيحة إنجلز وماركس، ولعل الصعوبة لن تكون في غير إيجاد الاصطلاح، ففي الألمانية كلمتان (للمشاعة) اختار مـنهما إنجلـز الكلمـة التـي لا تعني مشاعة على حدة، بل مجموعة مشاعات، نظام المشاعات. أمّا الروسية فلا توجد مثل هذه الكلمة، وقد يقتضي الأمر اختيار كلمة (كومونة) الفرنسية، مـع أن ذلـك يخلـق أيـضا بعض الارتباك.

(لم تبق الكومونة دولة بمعنى الكلمة الأصـلي) -هـذا هـو تأكيـد إنجلـز الأهـم نظريـاً. وهذا التأكيد مفهوم تماماً بعد ما عرضناه أعلاه. فقد كفت الكومونة عن أن تكون دولة ما دام لم يتأت عليها أن تقمع أكثرية السكان، بـل الأقليـة (المـستثمِرين)، وقـد حطمـت آلـة الدولة البرجوازية؛ وبدلاً من القوة الخاصة للقمع، برز على المسرح السكان أنفـسهم، وكـل هذا ارتداد عن الدولة بمعناها الخاص. ولو توطدت الكومونة لاضمحل فيها تلقائياً ما بقي من آثار الدولة، ولما كان عليها أن تلغي مؤسسات الدولة.

عندما قال إنجلز ذلك كان يقصد بالدرجة الأولى بـاكونين وحملاتـه عـلى الاشـتراكيين-الديموقراطيين الألمان. ويعتبر إنجلز هذه الحملات صحيحة بمقدار ما يكون مفهوم الدولـة الشعبية، شأنه شـأن الدولـة الـشعبية الحـرة سـخيفا وخارقـا عـن الاشـتراكية. وقـد سـعى إنجلـز إلى تقـويم نـضال الاشـتراكيين-الـديموقراطيين الألمـان ضـد الفوضـويين وإلى جعـل

هذا النضال صحيحا من الناحية المبدئية وإلى تطهيره من الأوهام الانتهازية بصدد الدولة. ولكن، لقد ظلت رسالة إنجلز مدة ست وثلاثين سنة مطوية في صندوق. وسنرى فيما يأتي أن كاوتسكي، حتى بعد نشر هذه الرسالة، قد استمر يكرر بعناد، في الجوهر، نفس الأخطاء التي حذر منها إنجلز.

وقد وجه بيبل لإنجلز رسالة جوابية مؤرخة في 21 من سبتمبر سنة 1875، قال فيها فيما قال إنه (يوافقه تماما) على آرائه بشأن مشروع البرنامج وأنه لام ليبكنخت على تنازله157. ولكن إذا ما أخذنا كراس بيبل «أهدافنا» وجدنا فيه آراء غير صحيحة أبدا بشأن الدولة: (الدولة القائمة على السيادة الطبقية ينبغي أن تحول إلى دولة شعبي)158.

لا مجال للاستغراب إذا ما تشربت الاشتراكية-الديموقراطية الألمانية هذه الآراء بشأن الدولة لكثرة ما كررت، لا سيما وأن إيضاحات إنجلز الثورية قد خبئت في الصندوق، وجميع ظروف الحياة كانت (تنسي) الثورة لأمد طويل.

انتقاد مشروع برنامج ايرفورت

عند بحث التعاليم الماركسية بشأن الدولة لا يمكن للمرء أن يغفل إنتقاد إنجلز لمشروع برنامج ايرفورت، في رسالة الانتقاد التي أرسلها إلى كاوتسكي في 29 من يونيو 1891 والتي لم تنشر في «Neue Zeit» إلاّ بعد مضي عشر سنوات، ذلك لأن هذا الإنتقاد يتناول بالضبط وبصورة رئيسية النظرات الإنتهازية في الاشتراكية-الديموقراطية حول مسائل تنظيم الدولة.

ونشير في سياق الحديث إلى أن إنجلز أدلى كذلك في مسائل الاقتصاد بملاحظة قيمة جداً تبين كيف استطاع بسبب ذلك أن يستشف لحد ما مهام العهد الإمبريالي، وها هي ذي

---

[157] - بيبل، المصدر السابق، المجلد الثاني، ص 334.

[158] - بيبل، اهدافنا، ص14.

هذه الملاحظة: فبصدد كلمة (اللا منهجية Planlosigkeit) الواردة في مشروع البرنامج لوصف الرأسمالية كتب إنجلز:

(...إذا كنا ننتقل من الشركات المساهمة إلى التروستات التي تخضع لنفسها وتحتكر فروعاً صناعية برمتها، فهذا ليس فقط نهاية الإنتاج الخاص، بل إنما هو كذلك نهاية اللا منهجية)159

نحن هنا حيال الأمر الأساسي في التقدير النظري للرأسمالية الحديثة، أي للإمبريالية، ونعني أن الرأسمالية تتحول إلى رأسمالية احتكارية، ولا بد من الإشارة إلى كلمة رأسمالية، لأن الغلطة الشائعة جدا هي الزعم الاصلاحي البرجوازي القائل إن الرأسمالية الاحتكارية أو رأسمالية الدولة الاحتكارية لم تبق رأسمالية وأنه يمكن أن يطبق عليها إسم اشتراكية الدولة. يقينا أن التروستات لم تعط وهي لا تستطيع أن تعطي المنهاجية الكاملة، ولكن بمقدار ما تعطي المنهاجية وبمقدار ما يحسب كبار رأس المال سلفا مقادير الانتاج في النطاق الوطني أو حتى العالمي وبمقدار ما يضبطونه بصورة منهاجية، نبقى على كل حال في ظل الرأسمالية، وأن من مرحلة جديدة لها، ولكن في ظل الرأسمالية على التأكيد. أمّا قرب هذه الرأسمالية من الاشتراكية فينبغي أن يكون لممثلي البروليتاريا الحقيقيين حجة تدعم اقتراب الثورة الإشتراكية وسهولتها وإمكان تحقيقها وضرورتها الملحة العاجلة، ولا ينبغي أن يكون بوجه حجة للوقوف موقف التغاضي من إنكار هذه الثورة ومن تجميل الرأسمالية، الأمر الذي ينهمك فيه جميع الإصلاحيين.

ولكن لنعد إلى مسألة الدولة، يعطي إنجلز هنا إشارات ثمينة جداً في ثلاث نواح: أولاً، في مسألة الجمهورية، وثانياً، بصدد علاقة المسألة القومية بتنظيم الدولة، وثالثاً،

[159] - Neue Zeit، السنة 20، المجلد 1، سنتي 1901-1902، ص8.

بصدد الإدارة الذاتية المحلية، أمّا فيما يخص الجمهورية، فإن إنجلز قد جعل منها مركز الثقل في انتقاده لمشروع برنامج ايرفورت، وإذا ما تذكرنا مدى الأهمية التي اكتسبها برنامج ايرفورت في كامل الاشتراكية-الديموقراطية العالمية وإذا ما تذكرنا كيف غدا نموذجا للأممية الثانية بأكملها، يمكننا أن نقول دون مغالاة أن إنجلز ينتقد هنا الانتهازية في الأممية الثانية بأكملها.

لقد كتب إنجلز:(ثمة نقص كبير في مطالب المشروع السياسية، فهو خال مما كان ينبغي قوله (بالضبط)، وبعد ذلك يوضح أن الدستور الألماني هو، أساساً، نسخة عن دستور سنة 1850 وأن الريخستاغ160 ليس، على حد تعبير ولهلم ليبكنخت، غير (ورقة الحكم المطلق) وأن الرغبة في تحقيق (تحويل جميع أدوات العمل إلى ملكية عامة) على أساس الدستور الذي أعطى الدول الصغيرة واتحاد الدويلات الألمانية الصبغة الشرعية هي (سخافة بينة)161.

(تناول هذا الموضوع أمر خطير). هذا ما أضافه إنجلز الذي كان يعرف خير معرفة أن وضع مطلب الجمهورية علناً في البرنامج لا يمكن في ألمانيا، ولكن إنجلز لا يرضخ ببساطة لهذا الإعتبار الذي يكتفي به الجميع. بل يستطرد: (ولكنه يجب تحريك القضية على كل حال بهذا الشكل أو ذاك. وتظهر مدى ضرورة ذلك الانتهازية الشائعة (einreibende) اليوم بالذات في قسم كبير من الصحافة الاشتراكية-الديموقراطية. فلخشيتهم من بعث مفعول قانون مكافحة الاشتراكيين أو لتذكرهم بعض ما أدلي به في

[160] - هو ما يقابل كومونة باريس.

[161] - بيبل، المصدر السابق، المجلد الثاني، ص 334.

ظل هذا القانون من تصريحات قبل أوانيها، يريدون من الحزب أن يعترف بأن الأوضاع القانونية في ألمانيا كافية لتحقيق جميع مطالبه بصورة سلمية...162).

أمّا أن الاشتراكيين-الديموقراطيين الألمان قد تصرفوا بدافع الخشية من بعث مفعول القانون الإستثنائي، فإن إنجلز يطرح هذا الواقع الأساسي في المقدمة، وينعته، بلا مواربة، بالإنتهازية، ويعلن أن الحلم بالطريق السلمي هو أمر باطل تماماً، وذلك بالضبط نظراً لعدم وجود الجمهورية والحريات في ألمانيا، وقد كان إنجلز على ما يكفي من الاحتراس لكيما يبقي يديه طليقتين، فهو يعترف بأن في الإمكان في البلدان الجمهورية أو التي توجد فيها الحريات بصورة وافية جداً تصور التطور السلمي إلى الإشتراكية، ولكنه يكرر قائلا إن (...في ألمانيا، حيث الحكومة كلية الجبروت تقريباً وحيث مجلس الريخستاغ وسائر المؤسسات التمثيلية الأخرى لا تملك من السلطة الحقيقية شيئاً، ان ينادي داع لذلك، فإنما يعني أنه يرفع ورقة التين عن الحكم المطلق)163.

(...ومثل هذه السياسة لا تستطيع في نهاية الأمر غير جر الحزب إلى طريق الضلال. يضعون في المقام الأول مسائل سياسية عامة مجردة ويسترون بهذا الشكل المسائل الملموسة المباشرة التي تفرض نفسها في جدول الأعمال عند أول أحداث هامة، عند أول أزمة سياسية. وهل يمكن أن تكون نتيجة ذلك غير واقع أن الحزب يجد نفسه فجأة وفي الساعة الحاسمة في حالة عجز، غير واقع أن الحزب يجد نفسه في حالة الغموض وانعدام الوحدة حيال المسائل الحاسمة، لأنه لم يسبق له أبدا أن بحث هذه المسائل...إن هذا النسيان للاعتبارات الكبرى، الجذرية حرصا على مصالح اليوم العريضة، وهذا الركض وراء النجاحات العريضة، وهذا النضال من أجلها دونما حساب للعواقب، وهذه التضحية

[162] - المصدر السابق، ص335.

[163] - نفس المصدر، ص335.

بمستقبل الحركة في سبيل الحاضر، إن كل ذلك قد تكون لـه دوافـع «نزيهـة» أيـضا. ولكـن هـذا هـو الإنتهازيـة، وهـو يبقـى الانتهازيـة، ولعـل الانتهازيـة «النزيهـة» هـي أخطـر الانتهازيات...وإذا كان ثمة أمر لا شك فيه فهو واقع أن حزبنا والطبقة العاملة لا يمكـنهما الوصول إلى السيادة إلاّ في ظل شكل سياسي هو كالجمهورية الديموقراطية. حتـى أن هـذه الأخيرة هي الشكل الخـاص لديكتاتوريـة البروليتاريـا كـما برهنـت ذلـك الثـورة الفرنـسية الكبرى...)164

يكرر إنجلز في هذه الفقرة بصيغة واضحة كـل الوضـوح تلـك الفكـرة الأساسـية التـي تخللت جميع مؤلفات ماركس، نعني أن الجمهورية الديموقراطيـة هـي أقـصر الطـرق إلى ديكتاتورية البروليتاريا. لأن هذه الجمهورية، مع أنها لا تزيـل لأي قـدر سـيادة رأس المـال وبالتالي ظلم الجماهير والنضال الطبقـي، تفـضي حـتما إلى توسـيع هـذا النـضال وتـسعيره وكشفه وتشديده لدرجة أن إمكانية تأمين مصالح جماهير المظلومين الجذرية، متى؟ هرت هذه الإمكانية، تتحقق حـتماً وبوجـه الحـصر في ديكتاتوريـة البروليتاريـا وفي قيـادة هـذه الجماهير من قبل البروليتاريا، وهذه أيضاً بالنسبة للأممية الثانية بأكملها كلـمات منـسية من الماركسية، وقد أظهر نسيانها بجلاء خارق تاريخ حـزب المناشـفة خـلال نـصف الـسنة الأولى من ثورة سنة 1917 الروسية.

لقد تناول إنجلز مـسألة الجمهوريـة الإتحاديـة مـن زاويـة التركيـب القـومي للـسكان وكتب:

(ماذا ينبغي أن يحل محل ألمانيا الحالية؟) (ذات الدسـتور الملـكي الرجعـي والتقـسيم الذي لا يقل رجعية إلى دول صغيرة، هذا التقسيم الذي يخلد خصائص البروسية بـدلا مـن أن يذيبها في ألمانيا ككل). (في رأيي لا تستطيع البروليتاريا أن تطبـق غـير شـكل جمهوريـة

[164] - المصدر السابق، ص336.

موحدة لا تتجزأ. ما تزال الجمهورية الإتحادية ضرورية حتى الآن، بوجه عام، في أراضي الولايات المتحدة المترامية الأطراف، رغم أنها أخذت تصبح منذ الآن عقبة في شرقها. وهي تكون خطوة إلى الأمام في إنجلترا حيث تعيش في الجزيرتين أربع أمم وحيث توحد جنبا إلى جنب، رغم كون البرلمان واحدا، ثلاثة أنظمة تشريعية. وهي قد غذت في سويسرا الصغيرة من أمد بعيد عقبة. وإذا كان لا يزال من الممكن هناك الصبر على الجمهورية الاتحادية فذلك لسبب واحد هو أن سويسرا تكتفي بدور عضو سلبي صرف في نظام الدول الأوروبية. والتنظيم الإتحادي على النمط السويسري يكون بالنسبة لألمانيا خطوة هائلة إلى وراء. ثمة نقطتان تميزان الدولة الاتحادية عن الدولة الموحدة كليا هما واقع أن لكل دولة منفردة منضمة إلى الإتحاد تشريعها المدني والجزائي الخاص ونظامها القضائي الخاص، ثم واقع أنه إلى جانب مجلس الشعب يوجد مجلس ممثلين عن الدول يصوت فيه كل كانتون (ولاية) بوصفه كانتونا بصرف النظر عما إذا كان كبيرا أم صغيرا). والدولة الإتحادية في ألمانيا شكل إنتقالي إلى دولة موحدة تماما. ولا ينبغي الرجوع إلى وراء بالثورة من أعلى في سنتي 1866 و1870، بل اتمامها بحركة من أسفل)165.

إن إنجلز لا يقف موقف عدم الاكتراث من مسألة أشكال الدولة، وليس هذا وحسب، بل يحاول بالعكس أن يحلل بأقصى الدقة الأشكال الانتقالية بالذات، لكيما يحدد، تبعا للخصائص التاريخية الملموسة لكل حالة بعينها، الأمر التالي: انتقالا من أي شيء إلى أي شيء يعتبر الشكل الإنتقالي المعني.

إن إنجلز شأنه شأن ماركس يدافع، من وجهة نظر البروليتاريا والثورة البروليتارية، عن المركزية الديموقراطية، عن الجمهورية ككل لا يتجزأ. وهو يرى في الجمهورية الإتحادية

---

[165] - المصدر السابق، ص337.

أما حالة استثنائية وعقبة تعيق التطور وأما انتقالا من الملكية إلى الجمهورية المركزية، (خطوة إلى الأمام) في ظروف خاصة معينة. وبين هذه الظروف الخاصة، تبرز المسألة القومية.

إننا لا نرى عند إنجلز ولا عند ماركس، بالرغم من انتقادهما دونما رحمة لرجعية الدول الصغيرة ولتغطية هذه الرجعية بالمسألة القومية في حالات معينة، ولو ظلاّ في النزوع إلى التهرب من المسألة القومية -الخطيئة التي كثيرا ما يقترفها الماركسيون الهولنديون والبولونيون الذين ينطلقون من النضال المشروع تماما ضد النزعة القومية البرجوازية الصغيرة الضيقة في دولتهم الصغيرتين.

فحتى في إنجلترا، حيث يبدو أن الظروف الجغرافية ووحدة اللغة وتاريخ قرون عديدة قد وضعت حدا للمسألة القومية بالنسبة لمختلف المناطق الصغيرة بإنجلترا، حتى في انجلترا يحسب إنجلز الحساب لواقع بين هو كون المسألة القومية ما تزال قائمة، ولذلك يعترف بالجمهورية الاتحادية (خطوة إلى الأمام). وبديهي أنه لا يوجد هنا ولو ظل للعدول عن انتقاد نواقص الجمهورية الإتحادية وعن الدعاية والنضال الحازمين تماما في سبيل جمهورية ديموقراطية مركزية موحدة.

ولكن إنجلز لم يفهم المركزية الديموقراطية قط بالمعنى البيروقراطي الذي يعطيه لهذا المفهوم الأيديولوجيون البرجوازيون وصغار البرجوازيين ومن هؤلاء الفوضويون. فالمركزية في نظر إنجلز لا تنفي بتاتا الإدارة الذاتية المحلية الواسعة النطاق التي، في حالة ذود «الكومونات» والمقاطعات طوعا عن وحدة الدولة، تزيل دون شك كل مظهر من مظاهر البيروقراطية وكل مظهر من مظاهر إصدار الأوامر من أعلى.

وقد كتب إنجلز مطوراً مفاهيم الماركسية بصدد الدولة:

(...وهكذا، جمهورية موحدة ولكن ليس كالجمهورية الفرنسية الحالية التي ليست سوى عبارة عن امبراطورية بدون إمبراطور مؤسسة في سنة 1798. فمن سنة 1792 إلى سنة 1798، كانت كل محافظة فرنسية وكل بلدية (Gemeinde) تمارس الادارة الذاتية الكاملة على النمط الأمريكي، وينبغي أن يحقق ذلك عندنا أيضا. أمّا مسألة كيف ينبغي أن تنظم الإدارة الذاتية وكيف يمكن الاستغناء عن الدواوينية، فهو ما أظهرته وبرهنته لنا أمريكا والجمهورية الفرنسية الأولى، وهو ما تظهره أيضا لنا الآن كندا وأستراليا والمستعمرات الإنجليزية الأخرى. ومثل هذه الإدارة الذاتية على صعيد الأقاليم (المحافظات) والبلديات في منظمات حرة أكثر جدا، مثلا، من الاتحادية السويسرية، حيث الولاية في الحقيقة مستقلة جدا حيال البوند) (أي حيال الدولة الاتحادية بمجموعها) (ولكنها مستقلة كذلك حيال القضاء (Bezirk) وحيال البلدية. فحكومات الولايات تعين مديري الأقضية (Statthalter) ومديري البوليس، الأمر المعدوم تماما في بلدان اللغة الانجليزية، وهو ما يتوجب علينا أن نستأصله تماما عندنا في المستقبل كالمحافظين ومديري الأقضية البروسيين) (المفوضين، مدراء الشرطة، المحافظين وبوجه عام جميع الموظفين الذين يعينون من أعلى). ووفقا لذلك يقترح إنجلز أن تصاغ في البرنامج مادة الإدارة الذاتية بالشكل التالي: (الادارة الذاتية التامة في الأقاليم) (المديريات أو المحافظات)، (في القضاء والبلدية عن طريق موظفين ينتخبون على أساس حق الانتخاب العام؛ إلغاء جميع السلطات المحلية والإقليمية التي تعينها الدولة).

كما أن إنجلز، اعتماداً على الوقائع، قد دحض على أساس مثل دقيق للغاية وهماً من الأوهام المنتشرة جداً، ولاسيما بين الديموقراطية البرجوازية، مؤداه أن الجمهورية

الاتحادية تعني حتماً حريات أوفى مما في الجمهورية المركزية. وهذا غير صحيح، فالوقائع التي ذكرها إنجلز بخصوص الجمهورية الفرنسية المركزية في سنوات 1792-1798 والجمهورية السويسرية الاتحادية تدحض هذا الزعم، إن الجمهورية المركزية الديمقراطية حقا قد أعطت حريات أوفى مما أعطته الجمهورية الاتحادية. أو بعبارة أخرى: إن أوفى حرية عرفتها التاريخ على الصعيد المحلي وعلى صعيد المحافظة، قد أعطتها الجمهورية المركزية، لا الجمهورية الاتحادية.

مقدمة سنة 1891 لمؤلف ماركس (الحرب الأهلية)

في مقدمة الطبعة الثانية من مؤلف (الحرب الأهلية في فرنسا) -وهذه المقدمة تحمل تاريخ18 مارس سنة 1891 ونشرت لأول مرة في مجلة Neue Zeit -يعطي إنجلز، إلى جانب ما أعطاه، عرضا من ملاحظات قيمة حول المسائل ذات الصلة بالموقف من الدولة، تلخيصا رائع الوضوح لدروس الكومونة. وهذا التلخيص المعمق بكل خبرة مرحلة عشرين سنة تفصل المؤلف عن الكومونة والموجه خصيصا ضد (الايمان بالدولة) المنتشر في ألمانيا يمكن أن يوصف بحق بأنه آخر كلمة للماركسية في المسألة التي نبحثها.

يلاحظ إنجلز: بعد كل ثورة في فرنسا كان العمال مسلحين ولذلك كان تجريد العمال من السلاح هو أول المقتضيات بالنسبة للبرجوازيين المتربعين على دكة الحكم. ولذا، بعد كل ثورة ينتصر فيها العمال ينشب نضال جديد ينتهي بهزيمتهم...، إن حاصل خبرة الثورات البرجوازية مقتضب بمقدار بلاغة مدلوله، إن جوهر القضية، بما في ذلك بصدد مسألة الدولة (هل توجد أسلحة لدى الطبقة المظلومة؟) قد شير إليه هنا بصورة رائعة، وهذا الجوهر عينه هو ما يتحاشاه في الغالب الأساتذة الواقعون تحت تأثير الأيديولوجية البرجوازية شأنهم شأن الديموقراطيين البرجوازيين.

وثمة ملاحظة أخرى أبداها إنجلز عرضاً تتصل أيضاً بمسألة الدولة وتتعلق بالدين، فمن المعروف أن الاشتراكية الديموقراطية الألمانية، بمقدار ما كانت تتفسخ، كانت تنزلق أكثر فأكثر نحو تأويل خاطئ للصيغة المعروفة: (إعلان الدين قضية شخصية)، فهذه الصيغة كانت تؤوّل بشكل يبدو منه أن الدين قضية شخصية حتى بالنسبة لحزب البروليتاريا الثوري!! وضد هذه الموقف بالذات لبرنامج البروليتاريا الثوري قد ثار إنجلز الذي لم يلاحظ في سنة 1891، الامر الذي جعله يصوغ عباراته بأشد الاحتراس:

(ولما كان العمال وحدهم تقريباً، أو ممثلوهم المعترف بهم، هم الذين يجلسون في الكومونة، فقد حملت المقررات التي اتخذتها طابعاً بروليتارياً صريحاً، وهذه المقررات، أمّا أنها نصت على اجراء اصلاحات تخلت البرجوازية الجمهورية عنها لمجرد الجبن الدنيء، وتشكل الأساس الضروري لقيام الطبقة العاملة بالنشاط الحر. ومثل ذلك تحقيق المبدأ القائل إن الدين بالنسبة للدولة هو مسألة شخصية بحتة. واما أن الكومونة أصدرت أوامر كانت في مصلحة الطبقة العاملة بصورة مباشرة وأحدثت، من ناحية جزئية، شقا عميقا في نظام المجتمع القديم...)166

لقد تعمد إنجلز الإشارة إلى عبارة (بالنسبة للدولة)، مصوباً الضربة لا إلى جفن بل إلى حدقة عين البرجوازية الألمانية التي أعلنت الدين قضية شخصية بالنسبة للحزب وهبطت بهذا الشكل بحزب البروليتاريا الثورية إلى مستوى البرجوازية الصغيرة (ذات التفكير الحر) والمستعدة للموافقة على وجود المرء خارج نطاق الدين، ولكنها تتخلى عن مهمة النضال الحزبي ضد أفيون الدين الذي يخبل الشعب.

[166] - ف. إنجلز، المصدر السابق، ص41.

إن مؤرخ الاشتراكية-الديموقراطية الألمانية، عندما يبحث عن أسباب إفلاسها في سنة 1914، سيجد مادة وفيرة حول هذه المسألة، ابتداء من التصريحات المراوغة التي تفتح الباب على مصراعيه أمام الانتهازية، والواردة في مقالات الزعيم الفكري لهذا الحزب كاوتسكي، وانتهاء بموقف الحزب من (Los-von-Kirche-Bewegung) (حركة الانفصال عن الكنيسة) في سنة 1913.

ولكن لنر الآن كيف لخص إنجلز بعد مضي عشرين سنة على الكومونة الدروس التي أعطتها للبروليتاريا المناضلة.

(...إن السلطة الظالمة التي تمتعت بها الحكومة المركزية السابقة والجيش والشرطة السياسية والبيروقراطية التي كان نابليون قد أنشأها في سنة 1798، والتي تسلمتها منذ ذلك الحين كل حكومة جديدة كأداة مرغوب فيها واستخدمتها ضد أعدائها -إن هذه السلطة بالتحديد كان ينبغي أن تسقط في كل مكان في فرنسا تماما كما سقطت في باريس.

لقد كان على الكومونة أن تدرك منذ بداية الأمر بأن الطبقة العاملة، وقد جاءت إلى الحكم، لا تستطيع أن تستمر في تصريف الأمور بواسطة جهاز الدولة القديم؛ وأنه ينبغي على الطبقة العاملة، لكيلا تفقد ثانية السيادة التي ظفرت بها للتو، أن تطيح، من جهة، بجهاز الاضطهاد القديم جميعه، الذي كان يستخدم سابقا ضدها، كما كان عليها، من جهة أخرى، أن تحمي نفسها من نوابها وموظفيها بالإعلان أنهم جميعا، ودون استثناء، عرضة للسحب والاستبدال في أي وقت كان...)167

167 - المصدر السابق، ص44.

يشير إنجلز المرة بعد المرة إلى أن الدولة تبقى الدولة، ليس فقط في ظل النظام الملـكي، بل أيضاً في ظل الجمهورية الديموقراطية، بمعنـى أنهـا تحـتفظ بـسمتها المميـزة الرئيـسية: تحويل الموظفين، (خدم المجتمع)، هيئاته، إلى أسياد له.

(... وللحيلولة دون تحول الدولة وأجهزة الدولة على هذا النحـو مـن خـدم للمجتمـع إلى أسياد له – وهو تحـول لا منـاص منـه في جميـع الـدول الـسابقة-لجـأت الكومونـة إلى وسيلتين صائبتين: أولا، عينت في جميع الوظائف –الادارية والقضائية والتعليميـة-أشخاصـا منتخبين على أساس حق الاقتراع العام وأقرت في الوقت نفسه حق سحب هؤلاء المنتخبـين في أي وقت بقرار من منتخبيهم. ثانيا، لم تدفع لجميع الموظفين، كبـارا وصـغارا، الاّ الأجـور التي يتقاضاها العمال الآخرون. كان أعلى مرتب تدفعه الكومونة على العمـوم هـو (6000 فرنك). وبهذه الطريقة أقيم حاجز أمين في وجه الساعي وراء المناصـب الرابحـة وفي وجـه الوصولية، حتـى بغـض النظـر عـن التفويـضات الملزمـة التـي كانـت تـصدر للمنـدوبين في الهيئات التمثيلية، والتي أدخلتها الكومونة بالإضافة إلى ذلك...)[168].

يقترب إنجلز هنـا مـن ذلـك الحـد الـذي يـستوقف النظـر حيـث، مـن جهـة، تتحـول الديموقراطية المستقيمة إلى اشتراكية وتتطلب من الجهة الأخرى الاشتراكية، ذلك لأن إلغـاء الدولة يقتضي تحويل وظائف الدولة إلى عمليات مـن المراقبـة والحـساب بـسيطة بحيـث تصبح من متناول وفي طاقة الأكثرية الكبرى من السكان وثم جميع الـسكان عـن آخـرهم، وإزالة الوصولية بصورة تامة تقتضي أن لا تصبح المناصب (المشرّفة) في خدمة الدولة، حتى ولـو كانـت لا تـدر دخـلا، جـسورا للقفـز إلى المناصـب ذات المـداخيل الكبـيرة في البنـوك

[168] - يبدو ان هذا هو حل اللغز العراقي الحالي، ويجب العمل عليه.

والشركات المساهمة، كما يحدث دائما في جميع البلدان الرأسمالية حتى ذات الحريات الواسعة.

ولكن إنجلز لا يقترف الخطأ الذي يقترفه، مثلاً، بعض الماركسيين في مسألة حق الأمم في تقرير مصيرها: فهم يقولون إن هذا الحق يستحيل في ظل الرأسمالية ولا لزوم له في ظل الاشتراكية، ومثل هذا الرأي الذي يَدّعي الذكاء والمغلوط في الواقع يمكن تكراره بصدد كل مؤسسة ديموقراطية بما في ذلك دفع المرتبات المتواضعة للموظفين، لأن الديموقراطية المستقيمة كل الإستقامة مستحيلة في ظل الرأسمالية، أمّا في ظل الاشتراكية فتضمحل كل ديموقراطية، وهذه سفسطة من نوع تلك المزحة القديمة:

هل يصبح الانسان أصلع إذا ما سقطت من رأسه شعرة؟

تطوير الديموقراطية حتى النهاية والبحث عن أشكال هذا التطوير والتحقق منها فعلاً. كل هذا هو من مهام النضال من أجل الثورة الاجتماعية، فما من ديموقراطية، إذا أخذت على حدة، تعطي الاشتراكية، ولكن الديموقراطية في الحياة لا تؤخذ قط على حدة بل تؤخذ مع المجموع، وتؤثر تأثيرها على الاقتصاد أيضا وتحفز تطوره وتتعرض لتأثير التطور الاقتصادي، هذا هو ديالكتيك التاريخ الحي، يستطرد إنجلز:

(... هذا التفجير (Sprengung) لسلطة الدولة السابقة والاستعاضة عنها بسلطة جديدة، ديموقراطية حقا، إنما جاء وصفهما بالتفصيل في الفصل الثالث من الحرب الأهلية. ولكنه كان من الضروري أن نقف هنا وقفة قصيرة مرة أخرى عند بعض ملامح هذه الاستعاضة، لأن الإيمان الخرافي بالدولة قد إنتقل، في ألمانيا بوجه التحديد، من الفلسفة إلى الوعي العام للبرجوازية وحتى لكثير من العمال، فالدولة، وفق تعاليم الفلاسفة، مملكة الله على الأرض، الدولة هي المجال الذي تتحقق فيه أو ينبغي أن تتحقق

فيه الحقيقة والعدالة الأزليتان. ومن هنا ينبثق الاحترام الخرافي للدولة ولكل ما يتصل بها، وهو احترام يترسخ بسهولة أكبر لكون الناس معتادين، منذ الطفولة، أن يتصوروا أن الشؤون والمصالح التي تعود إلى المجتمع بأسره لا يمكن تحقيقها والحفاظ عليها إلاّ بالطريقة المتبعة في الماضي، أي بواسطة الدولة وموظفيها الذين يمنحون المناصب الرابحة، ويتصور الناس أنهم يخطون إلى أمام خطوة خارقة في جرأتها إذا تخلوا عن الإيمان بالملكية الوراثية وأصبحوا من أنصار الجمهورية الديموقراطية. أما في الحقيقة، فإن الدولة ليست إلاّ جهازا لقمع طبقة من قبل طبقة أخرى، وهذا ما يصدق على الجمهورية الديموقراطية بدرجة لا تقل إطلاقا عن صدقه على الملكية. والدولة، حتى في أحسن الحالات، شر ترثه البروليتاريا المنتصرة في الكفاح من أجل السيطرة الطبقية، والبروليتاريا المنتصرة شأنها في ذلك شأن الكومونة، ستضطر إلى بتر أسوأ جوانب هذا الشر في الحال حتى يحين ذلك الوقت الذي يستطيع فيه جيل تربى في ظروف اجتماعية جديدة حرة أن يطرح عفاشة الدولة بكاملها فوق كوم النفايات)169.

لقد حذر إنجلز الألمان من أن ينسوا في حالة الاستعاضة عن الملكية بالجمهورية أسس الاشتراكية في مسألة الدولة بوجه عام، ويبدو تحذيره الآن درسا موجها بصورة مباشرة إلى الذين أظهروا في نشاطهم الائتلافي إيماناً خارقاً بالدولة وخشوعاً خرافياً أمامها!

ملاحظتان يجب مراعاتهما:

1) إذا كان إنجلز يقول إن الدولة تظل جهازاً لاضطهاد طبقة من طبقة أخرى في الجمهورية الديموقراطية بدرجة لا تقل عمّا في الملكية، فإن ذلك لا يعني بتاتاً أن

[169] - فريدريك إنجلز، الحرب الاهلية، ص95.

البروليتاريا يجب ألاّ تكترث بشكل الاضطهاد الطبقي الأكثر سعة وحرية وسفوراً يسهل إلى حد كبير جداً للبروليتاريا نضالها في سبيل القضاء على الطبقات بوجه عام.

2) لماذا لا يستطيع أن يطرح بصورة تامة سوء الدولة هذه بكاملها إلاّ جيل جديد؟ إنه سؤال يتعلق بمسألة تجاوز الديموقراطية وهي التي ننتقل لتناولها.

إنجلز ومسألة تجاوز الديموقراطية

تأتى لإنجلز أن يفصح عن رأيه في هذا الموضوع في سياق الحديث بمسألة عدم الدقة العلمية في تسمية (الاشتراكي-الديموقراطي).

فإن إنجلز، في المقدمة التي وضعها لمجموعة مقالاته التي نشرها في سنوات العقد الثامن وتناول فيها شتى المواضيع وبصورة رئيسية المواضيع الأممية (Internationales aus dem Volksstaat) – تلك المقدمة المؤرخة في 3 يناير 1894، أي قبل وفاته بسنة ونصف، قد كتب أنه يستعمل في جميع المقالات كلمة (الشيوعي) لا تعبير (اشتراكي-ديموقراطي)، مع أنه يبقى غير دقيق (Unpassed، غير ملائم) بالنسبة لحزب برنامجه الاقتصادي ليس مجرد برنامج اشتراكي بوجه عام، ولكنه شيوعي بصورة مباشرة، بالنسبة لحزب هدفه السياسي النهائي هو تجاوز الدولة بأكملها وبالتالي الديموقراطية أيضا. إن أسماء الأحزاب السياسية الحقيقية لا تنطبق عليها كل الانطباق بحال؛ فالحزب يتطور، في حين يبقى الاسم.

إن رجل الديالكتيك إنجلز قد ظل حتى آخر أيامه أمينا للديالكتيك. فهو يقول: لقد كان لدينا، ماركس وأنا، اسم للحزب رائع، دقيق من الناحية العلمية، لكن لم يكن هناك حزب حقيقي، أي حزب بروليتاري جماهيري، والآن (أواخر القرن التاسع عشر) يوجد

حزب حقيقي، ولكن اسمه غير صحيح من الناحية العلمية. لا بأس، المهم أن يتطور الحزب، المهم ألاّ يخفي عليه عدم الدقة العلمية في تسميته والاّ يعيقه عن التطور في الاتجاه الصحيح!

ان الديموقراطية وخضوع الأقلية للأكثرية ليسا بالشيء ذاته، الديموقراطية هي دولة تعترف بخضوع الأقلية للأكثرية، أي منظمة لممارسة العنف بصورة دائمة حيال طبقة من قبل طبقة أخرى، أو حيال قسم من السكان من قبل قسم آخر.

إن هدفنا النهائي هو القضاء على الدولة، أي على كل عنف منظم دائم، كل عنف حيال الناس بوجه عام. نحن لا نتوقع حلول نظام اجتماعي لا يراعى فيه مبدأ خضوع الأقلية للأكثرية، ولكننا نطمح إلى الاشتراكية، ونحن مقتنعون من أنها ستصير إلى شيوعية فتزول نظرا لذلك كل ضرورة إلى استخدام العنف حيال الناس بوجه عام، إلى خضوع إنسان لإنسان، قسم من السكان لآخر، لأن الناس سيعتادون مراعاة الشروط الأولية للحياة في المجتمع بدون عنف وبدون خضوع.

وللتنويه بعنصر العادة هذا، تحدث إنجلز عن جيل جديد (تربى في ظروف اجتماعية جديدة حرة، يستطيع أن يطرح سوء الدولة بكاملها فوق النفايات) -كل دولة بما في ذلك الدولة الجمهورية الديموقراطية. ولإيضاح ذلك يقتضي الأمر بحث مسألة الأسس الاقتصادية لاضمحلال الدولة.

الأسس الاقتصادية

لاضمحلال الدولة

ان الشرح الأكثر تفصيلا لهذه المسألة هو الشرح الذي أعطاه ماركس في مبحثه (نقد برنامج غوتا) (رسالة إلى براكه مؤرخة في 5 ماي سنة 1875، لم تنشر إلاّ في سنة 1891 في Neue Zeit 9، 1 وصدرت بالروسية في طبعة على حدة). إن القسم الجدلي في هذا المبحث الرائع، والذي يتلخص في انتقاد اللاسالية[170] قد أبقي في الظل، إن أمكن القول، قسمه الإيجابي ونعني تحليل الصلة بين تطور الشيوعية واضمحلال الدولة.

رأي كارل ماركس في الدولة

إذا قورنت الرسالة التي وجهها ماركس إلى براكه في 5 ماي سنة 1875 مقارنة سطحية بالرسالة التي وجهها إنجلز إلى بيبل في 28 مارس سنة 1875 والتي بحثناها أعلاه، فقد يبدو أن ماركس (نصير للدولة) أشد بكثير من إنجلز وأن الفرق بين نظرات الكاتبين إلى الدولة كبير جدا.

يقترح إنجلز على بيبل الكف تماماً عن الثرثرة بصدد الدولة وشطب كلمة الدولة تماماً من البرنامج والاستعاضة عنها بكلمة مشاعة، حتى أن إنجلز يعلن أن الكومونة لم تبق دولة بمعنى الكلمة الخاص، في حين أن ماركس يتحدث حتى عن (نظام الدولة المقبل في المجتمع الشيوعي)، أي أنه يبدو كأنه يعترف بضرورة الدولة حتى في ظل الشيوعية.

ولكن مثل هذه النظرة تكون غير صحيحة من أساسها، فإمعان النظر يظهر أن نظرتي ماركس وإنجلز بشأن الدولة واضمحلالها متفقتان تماما وأن عبارة ماركس المذكورة تتعلق

---

[170] - نسبة الى لاسال.

بالضبط بنظام الدولة المضمحلة، واضح أنه لا يمكن أن يـدور الحـديث بحـال عـن تحديـد ساعة الاضمحلال المقبل، لاسيما وهو حتما عبارة عن عملية طويلة. إن الفرق الظاهري بين ماركس وإنجلز ناشئ عن الفرق بين المواضيع التي تناولاها والمهام التي أرادا حلها، فالمهمة التي وضعها انجلس نصب عينيه هي أن يبرهن لبيبل بجلاء ووضوح وبالخط العريض كـل بطلان الأوهام (التي يؤمن بها لاسال لحد كبير) الشائعة بصدد الدولة. ولم يتنـاول مـاركس هذه المسألة إلاّ عرضا، موجها انتباهه لموضوع آخر: تطور المجتمع الشيوعي.

إن نظرية مـاركس بأكملهـا هـي عبـارة عـن تطبيـق لنظريـة التطـور -بـشكلها الأتـم والأكمل والمنسجم والغنـي المـضمون-عـلى الرأسـمالية المعـاصرة، وطبيعـي إذن أن يكـون ماركس قد واجه مسألة تطبيق هذه النظرية كذلك عـلى انهيـار الرأسـمالية المقبـل وعـلى التطور المقبل للشيوعية المقبلة، وعلى أساس أية وقائع يمكن طـرح مـسألة التطـور المقبـل للشيوعية المقبلة؟

على أساس واقع أن الشيوعية تنشأ من الرأسمالية وتتطور تاريخياً من الرأسمالية وأنها نتيجة لفعل قوة اجتماعية أولـدتها الرأسـمالية. لا يـرى المـرء عنـد مـاركس حتـى ولا ظـل محاولة لنسج الطوباويات ولبذل الجهود دون طائل لتخمين ما لا يمكن معرفتـه، فماركـس يطرح مسألة الشيوعية كما يطرح عالم الطبيعيات مسألة تطور نوع جديد، لنقل مثلاً، مـن الأنواع البيولوجية بعد أن عرف مصدره واتضح الاتجاه الذي يسلكه تطوره.

يبدأ ماركس قبل كل شيء بنبذ التشويش الذي يدخله برنامج غوتـا في مـسألة العلاقـة بين الدولة والمجتمع، وقد كتب:

(... إن المجتمع الحالي إنما هو المجتمع الرأسمالي القائم في جميع البلدان المتمدنة وقد تطهر إلى هذا الحد أو ذاك من عناصر القرون الوسطى وعدلته إلى هذا الحد أو ذاك التطور التاريخي في كل بلد من البلدان وتطور إلى هذا الحد أو ذاك. أمّا (الدولة الحالية)، فإنها، على العكس تختلف ضمن حدود كل بلد. فهي في الإمبراطورية البروسية الألمانية غيرها في سويسرا، وهي في انجلترا غيرها في الولايات المتحدة. (فالدولة الحالية) إذن مجرد وهم من الأوهام.

ومع ذلك، فإن مختلف الدول في مختلف البلدان المتمدنة تتصف جميعها بطابع مشترك، رغم نوع أشكالها، وهو أنها تقوم في تربة المجتمع البرجوازي الحديث المتطور تطورا رأسماليا لهذه الدرجة أو تلك. فلديها بالتالي معالم مشتركة جوهرية. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن أمّا «الدولة الحالية» خلافا للمستقبل، حيث يزول أصلها الحالي، وهو المجتمع البرجوازي.

ثم يوضع السؤال التالي: أي تحول يطرأ على الدولة في المجتمع الشيوعي؟ وبتعبير آخر: ايه وظائف اجتماعية مماثلة للوظائف الحالية للدولة تظل قائمة في المجتمع الشيوعي؟ العلم وحده يستطيع الجواب عن هذا السؤال؛ ولن ندفع القضية إلى امام قيد شعرة ولو قرنا بألف طريقة كلمة «الشعب» بكلمة (الدولة)...)[171].

إن أول ما أثبته بدقة تامة نظرية التطور كلها والعلم كله بوجه عام وما نسيه الطوباويون والذين يخشون الثورة الإشتراكية هو واقع أنه لا بد تاريخيا من طور خاص أو مرحلة خاصة للانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية.

[171] - كارل ماركس، نقد برنامج غوتا، ص119.

الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية

يستطرد ماركس:

(... بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحول الرأسمالي تحولا ثوريا إلى المجتمع الشيوعي. وتناسبها مرحلة انتقال سياسية أيضا، لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا...)172

ويستند استنتاج ماركس هذا إلى تحليل ذلك الدور الذي تلعبه البروليتاريا في المجتمع الرأسمالي الراهن وإلى وقائع تطور هذا المجتمع وإلى واقع أن مصالح البروليتاريا والبرجوازية المتضادة لا يمكن التوفيق بينهما، فيما مضى كانت المسألة تطرح بالشكل الآتي: يتوجب على البروليتاريا، لكيما تكتسب حريتها، أن تسقط البرجوازية وأن تظفر بالسلطة السياسية وأن تقيم ديكتاتوريتها الثورية.

أمّا الآن فتطرح المسألة بشكل يختلف بعض الشيء: إن الانتقال من المجتمع الرأسمالي بسبيل التطور نحو الشيوعية إلى المجتمع الشيوعي يستحيل بدون (مرحلة انتقال سياسية)، ولا يمكن لدولة هذه المرحلة أن تكون غير الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا.

فما هو موقف هذه الديكتاتورية من الديمقراطية؟

لقد رأينا أن (البيان الشيوعي) يضع، ببساطة، جنبا إلى جنب مفهومي: (تحول البروليتاريا إلى طبقة سائدة) و(اكتساب الديمقراطية). وعلى أساس كل ما عرض أعلاه يمكننا أن نحدد بمزيد من الدقة كيف تتغير الديمقراطية في الإنتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية.

---

[172] -نفس المصدر، ص120.

في المجتمع الرأسمالي، في حالة تطوره الأكثر ملاءمة، نرى ديمقراطية تامة لهذا الحد أو ذاك في الجمهورية الديمقراطية. ولكن هذه الديمقراطية مضغوطة على الدوام في إطار ضيق من الاستثمار الرأسمالي، وهي تبقى لذلك على الدوام، في الجوهر، ديمقراطية للأقلية، للطبقات الموسرة وحدها، الأغنياء وحدهم. إن الحرية في المجتمع الرأسمالي تبقى على الدوام تقريبا على ما كانت عليه الحرية في الجمهوريات اليونانية القديمة: حرية لمالكي العبيد، فالعبيد الأجراء الحاليون يظلون، بحكم ظروف الاستثمار الرأسمالي، رازحين تحت أثقال العوز والبؤس لحد (لا يبالون معه بالديمقراطية)، (لا يبالون بالسياسة)، لحد تبعد معه أكثرية السكان، في حالة سير الأحداث في مجراها العادي السلمي، عن الاشتراك في الحياة السياسية والاجتماعية.

فما هي، يا ترى، هذه النسبة العليا من العبيد الأجراء الواعين والنشطاء سياسيا التي عرفها المجتمع الرأسمالي؟ مليون عضو في حزب الاشتراكيين-الديمقراطيين من أصل 15 مليونا من العمال الأجراء! ثلاثة ملايين عامل منظمين في النقابات من أصل 15 مليونا!

إن ديمقراطية المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية لأقلية ضئيلة، ديمقراطية الأغنياء، وإذا ما أمعنا النظر في آلية الديمقراطية الرأسمالية، رأينا في كل شيء وفي كل خطوة للحق الانتخابي (قيد الاقامة، استثناء النساء، الخ)، وفي طريقة عمل المؤسسات التمثيلية، وفي العقبات الفعلية القائمة في وجه حق الاجتماع (الأبنية العامة ليست للصعاليك!) وفي التنظيم الرأسمالي الصرف للصحافة اليومية ... والخ. نرى الديمقراطية مغلولة بقيد فوق قيد. وهذه القيود وعمليات الشطب والاستثناءات والعقبات المقررة بالنسبة للفقراء تبدوا تافهة لا سيما في نظر من لم يعرف بنفسه العوز قط ولم يعرف عن كثب حياة جماهير الطبقات المظلومة (وهذا هو حال تسعة أعشار، إن لم يكن تسعة وتسعون بالمائة من

الصحفيين والساسة البرجوازيين)، ولكن هـذه القيـود بمجملهـا تبعـد وتـدفع الفقـراء عـن السياسة، عن الاشتراك النشيط في الديمقراطية.

لقد أدرك ماركس بكل الوضوح فحوى الديمقراطية الرأسمالية هذه، إذ قـال في تحليلـه لخبرة الكومونة:(يسمح للمظلومين مرة في كل عدة سنوات بـأن يقـرروا: مَـن مِـن ممـثلي الطبقة الظالمة سيمثلهم ويقمعهم في البرلمان!)

ولكن التطور إلى الأمام، من هذه الديموقراطية الرأسمالية –الضيقة حتما والتي تبعـد الفقراء خلسة والتي هي، بسبب ذلك، لا يجري ببـساطة، مبـاشرة ودون عقبـات في اتجـاه (ديمقراطية أوفى فأوفى) كـما يـصور الأمـر الأسـاتذة الليبراليـون وصـغار البرجـوازيين، لا، إن التطور إلى الأمام، أي نحو الشيوعية، يمر عبر ديكتاتورية البروليتاريا، ولا طريق له غير هذه الطريق، لأنه ما من طبقة أخرى أو طريق آخر لتحطيم مقاومة المستثمِرين الرأسماليين.
وقد أفصح إنجلز عن ذلك بجلاء رائع في رسالته إلى بيبل إذ قال كما يذكر القارئ:

(أن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا مـن أجـل الحريـة، بـل مـن أجـل قمـع خـصومها، وعندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية، عندئذ لن تبقى الدولة).

ديموقراطية من أجل الأكثرية الكبرى من الشعب وقمع بالقوة، أي استثناء المستثمِرين، ظالمي الشعب من الديموقراطيـة، -هـذا هـو التغـير الـذي يطـرأ عـلى الديموقراطيـة أثنـاء الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية.

في المجتمع الشيوعي فقط، عنـدما تحطـم مقاومـة الرأسـماليين بـصورة نهائيـة، عنـدما يتلاشى الرأسماليون، عندما تنعدم الطبقات (أي عندما ينعدم التباين بـين أعـضاء المجتمـع مـن حيـث علاقـتهم بوسـائل الانتـاج الاجتماعيـة)، عندئـذ فقـط (تـزول الدولـة وتـصبح

بالإمكان الحديث عن الحرية). عندئذ فقط تصبح في الإمكان وتتحقق الديمقراطية الكاملة حقا، الديمقراطية الخالية حقا من كل قيد. وعندئذ فقط، تأخذ الديمقراطية بالاضمحلال بحكم ظرف بسيط هو أن الناس المعتوقين من العبودية الرأسمالية ومما لا يحصى من أهوال الاستثمار الرأسمالي وفظاعاته، وحماقاته وسفالاته سيعتادون شيئا فشيئا مراعاة القواعد الأولية للحياة في المجتمع، القواعد المعروفة منذ قرون والتي كررت ألوف السنين في جميع الكتب، سيعتادون مراعاتها دونما عنف، دونما قسر، دونما خضوع، بدون الجهاز المعد خصيصا للقسر والمسمى بالدولة.

إن تعبير (الدولة تضمحل) هو تعبير اختير بتوفيق كبير، لأنه يشير بوقت معا إلى تدرج هذه العملية وإلى عفويتها. وأن العادة وحدها يمكنها أن تفعل هذا الفعل ولا ريب في أنها ستفعله، لأننا نلاحظ من حولنا ملايين المرات كيف يعتاد الناس بسهولة مراعاة قواعد الحياة في المجتمع الضرورية لهم، إذا كان الاستثمار معدوما، إذا لم يكن هناك ما يثير الاستياء ويدعو إلى الإحتجاج والانتفاض ويستلزم القمع.

وعلى ذلك نرى أن الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية بتراء، زائفة، هي ديمقراطية للأغنياء وحدهم، للأقلية. أمّا ديكتاتورية البروليتاريا، مرحلة الانتقال إلى الشيوعية، فهي تعطي لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأكثرية، بمحاذاة القمع الضروري للأقلية، للمستثمِرين. والشيوعية وحدها هي التي تستطيع أن تعطي الديمقراطية كاملة حقا، وبمقدار ما تتكامل بمقدار ما تزول الحاجة إليها فتضمحل من نفسها.

وبعبارة أخرى: في ظل الرأسمالية نرى الدولة بمعنى الكلمة الأصلي، بمعنى آلة خاصة لقمع طبقة من قبل طبقة أخرى، وبالتحديد: قمع الأكثرية من قبل الأقلية. وبديهي أن هذا

الأمر -قمع الأكثرية المستثمَرة بصورة دائمة من قبل الأقلية المستثمِرة-يتطلب لنجاحه منتهى الشراسة، منتهى الوحشية في القمع، يتطلب بحارا من الدماء، وهذا هو الطريق الذي تسير عليه البشرية وهي في حالة العبودية والقنانة والعمل المأجور.

وبعد. في مرحلة الإنتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية يظل القمع أمرا ضروريا، ولكنه يغدو قمعا للأقلية المستثمِرة من جانب الأكثرية المستثمَرة، ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع، أي (الدولة)، أمرا ضروريا، ولكنها دولة انتقالية، أي أنها لم تبق الدولة بمعنى الكلمة الأصلي، لأن قمع الأقلية المستثمِرة من قبل الأكثرية، عبيد العمل المأجور في الأمس، هو نسبيا أمر هين بسيط وطبيعي لحد يجعله يكلف من الدماء أقل كثيرا مما يكلفه قمع انتفاضات العبيد أو الفلاحين الأقنان أو العمال الأجراء، لحد يكلف البشرية أقل بكثير، وهو يتلاءم وجعل الديمقراطية تشمل من السكان أكثرية ساحقة لحد تأخذ معه بالزوال الحاجة إلى آلة خاصة للقمع. وبديهي أن المستثمِرين عاجزين عن قمع الشعب بدون آلة في منتهى التعقيد تعد لهذه المهمة. ولكن الشعب يستطيع قمع المستثمِرين حتى بـ(آلة) في منتهى البساطة، تقريبا بدون (آلة)، بدون جهاز خاص، بمجرد تنظيم الجماهير المسلحة.

وأخيرا، الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمرا لا لزوم له البتة، لأنه لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان. كتب أحد قادة السوفييت، نحن لسنا بطوباويين، ونحن لا ننكر أبدا إمكانية وحتمية وقوع تجاوزات من أفراد كما لا ننكر ضرورة قمع مثل هذه التجاوزات. ولكن هذا الأمر لا يحتاج، أولا، إلى آلة خاصة للقمع، إلى جهاز خاص للقمع -فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين

أو الحيلولة دون الإعتداء على امرأة. وثانيـا، نحـن نعلـم أن الـسبب الإجتماعـي الجـذري للمخالفات التي تتجلى في الإخلال بقواعد الحياة في المجتمع هو استثمار الجماهير وعوزها وبؤسها. وعندما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ التجاوزات لا محالة بالاضمحلال. نحـن لا نعلم بأية سرعة وبأي تدرج، ولكننا نعلم أنها ستضمحل. ومع اضمحلالها تـضمحل الدولـة أيضا.

إن ماركس، دون أن ينساق مع الطوباويات، قد عرف بالتفصيل ما يمكن تعريفـه الآن بصدد هذا المستقبل، ونعني الفرق بين الطور (الدرجة، المرحلة) الأسفل والطور الأعلى من المجتمع الشيوعي.

الطور الأول من المجتمع الشيوعي

في (نقد برنامج غوتا) فند ماركس بالتفصيل ودحض فكرة لاسال القائلة بأن العامل ينال في ظل الاشتراكية نتاج العمل كاملا أو غير مبتور. وقد بين ماركس أنه لا بد من أن تطرح مـن مجمل العمل الاجتماعي الذي يقوم به المجتمع بـأسره مخصـصات احتيـاط ومخصـصات لتوسيع الإنتاج ومخصصات لاستبدال الماكينات المستهلكة... الخ. ثم مـن رصـيد الاسـتهلاك مخصصات للإنفاق على جهاز الإدارة والمدارس والمستشفيات وملاجئ الشيوخ وغير ذلك.

فعوضا عن عبارة لاسال العامة، الغامضة والمبهمة (إعطاء العامل نتاج العمـل كـاملا) يبين ماركس بوضوح كيـف ينبغـي عـلى المجتمـع الاشـتراكي بالـضرورة أن يـدير الأمـور. إن ماركس يحلل تحليلا ملموسا ظروف الحياة في مجتمع ستنعدم فيه الرأسمالية ويقول:

(إننا نواجه هنا) (عند تحليله لبرنامج حزب العمال) (ليس مجتمعا شيوعيا تطور على أسـسه الخاصة، بل مجتمعا يخرج لتوه من المجتمع الرأسمالي بالذات؛ مجتمـع لا يـزال، مـن جميـع

النواحي، الاقتصادية والأخلاقية والفكرية، يحمل طابع المجتمع القديم الذي خرج من أحشائه)[173].

إن هذا المجتمع الشيوعي المنبثق لتوه من أحشاء الرأسمالية والذي يحمل من جميع النواحي طابع المجتمع القديم يسميه ماركس بالطور (الأول) أو الأدنى من المجتمع الشيوعي.

فإن وسائل الإنتاج لا تبقى ملكا خاصا لأفراد. إن وسائل الإنتاج تخص المجتمع كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل الضروري اجتماعيا وينال من المجتمع إيصالاً بكمية العمل التي يقوم به، وبموجب هذا الإيصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية المناسبة من المنتوجات، وبعد طرح كمية العمل التي توجب للمخصصات العامة، ينال كل عامل إذن من المجتمع بمقدار ما أعطاه.

ولكن عندما يقول لاسال، آخذا بعين الإعتبار هذه الأوضاع الإجتماعية (التي تسمى عادة الإشتراكية ويسميها ماركس الطور الأول من الشيوعية)، بأن هذا (توزيع عادل)، بأن هذا (حق متساو لكل فرد في كمية متساوية من منتوجات العمل)، فهو يخطئ ويوضح ماركس خطأه بقوله:

نحن هنا في الواقع إزاء (الحق المتساوي)، ولكنه ما يزال (حقا برجوازيا) يفترض، ككل حق، عدم المساواة. إن كل حق هو مقياس واحد على أناس مختلفين ليسوا في الواقع متشابهين ولا متساويين، ولذا فإن (الحق المتساوي) هو إخلال بالمساواة وهو غبن. وفي الحقيقة، إن كل فرد ينال لقاء قسط متساو من العمل الاجتماعي قسطا متساويا من المنتوجات الاجتماعية (بعد طرح المخصصات المذكورة). بيد أن الناس ليسوا متساوين:

---

[173] - كارل ماركس، نقد برنامج غوتا، ص122.

أحدهم قوي والآخر ضعيف، أحدهم متزوج والآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل... الخ.

ويستنتج ماركس:

(...لقاء العمل المتساوي، وبالتالي لقاء الإسهام المتساوي في الصندوق الاجتماعي للاستهلاك يتلقى أحدهم بالفعل أكثر من الآخر، ويصبح إذن أغنى من الآخر... والخ. ولإجتناب جميع هذه المصاعب لا ينبغي أن يكون الحق متساويا، بل ينبغي أن يكون غير متساو...)174

وعلى ذلك لا يمكن بعد للمرحلة الأولى من الشيوعية أن تعطى العدالة والمساواة، تبقى فروق في الثروة وهي فروق مجحفة، ولكن استثمار الإنسان للإنسان يصبح أمرا مستحيلا، لأنه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولي كملكية خاصة على وسائل الإنتاج، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك. وإذ دحض ماركس عبارة لاسال الغامضة بصدد (المساواة) و(العدالة) بوجه عام، قد أظهر مجرى تطور المجتمع الشيوعي المضطر في البدء إلى القضاء فقط على ذلك (الغبن) الذي يتلخص في تملك أفراد لوسائل الإنتاج، ولكنه عاجز عن أن يقضي دفعة واحدة على الغبن الثاني الذي يتلخص بتوزيع مواد الاستهلاك (حسب العمل) (لا حسب الحاجة).

إن ماركس، عدا أنه يحسب الحساب بدقة لحتمية اللا مساواة بين الناس، يأخذ بعين الاعتبار كذلك أن مجرد انتقال وسائل الانتاج إلى ملكية عامة للمجتمع كله (الاشتراكية بمعنى الكلمة المعتاد) لا يزيل نواقص التوزيع واللا مساواة في الحق البرجوازي الذي يظل سائدا ما دامت المنتوجات توزع حسب العمل.

[174] - المصدر السابق، ص124.

ويستطرد ماركس:

(... ولكنها تلك مصاعب محتومة لا مناص منها في الطور الأول من المجتمع الشيوعي كما يخرج من المجتمع الرأسمالي بعد مخاض طويل وعسير، فالحق لا يمكن أبدا أن يكون في مستوى أعلى من النظام الاقتصادي ومن درجة تمدن المجتمع التي تناسب هذا النظام...)175 وعليه، إن (الحق البرجوازي) في الطور الأول من المجتمع الشيوعي (الذي يسمى عادة بالاشتراكية) لا يلغي بصورة تامة، بل يلغي بصورة جزئية، فقط بالمقدار الذي بلغه الانقلاب الاقتصادي، أي فقط حيال وسائل الانتاج. (فالحق البرجوازي) يعترف بها ملكا خاصا لأشخاص منفردين، أمّا الاشتراكية فتجعلها ملكا عاما، بهذا المقدار ليس غير، يسقط (الحق البرجوازي).

ولكنه يبقى مع ذلك في جزئه الآخر، يبقى بصفة ضابط (محدد) لتوزيع المنتجات وتوزيع العمل بين أعضاء المجتمع. (من لا يعمل لا يأكل)، هذا المبدأ الاشتراكي قد طبق؛ (لقاء كمية متساوية من العمل كمية متساوية من المنتوجات)، وهذا المبدأ الاشتراكي الآخر قد طبق أيضا. ولكن ذلك ليس بالشيوعية بعد. إن ذلك لا يزيل بعد الحق البرجوازي الذي يعطي الناس غير المتساوين مقابل كمية من العمل غير متساوية (غير متساوية فعلا) كمية متساوية من المنتوجات.

يقول ماركس أن هذا (نقص)، ولكن لا مفر منه في الطور الأول من الشيوعية، لأنه لا يمكن الظن، بدون الوقوع في الطوباوية، بأن الناس، بعد اسقاطهم للرأسمالية، يتعلمون على الفور العمل في صالح المجتمع بدون أية أحكام حقوقية، ناهيك عن إلغاء الرأسمالية لا يعطي فوراً ممهدات اقتصادية لمثل هذا التغير.

[175] - المصدر السابق، ص126.

ولا وجود لأحكام عير أحكام (الحق البرجوازي)، ولـذا تبقـى الحاجـة إلى دولـة تـصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج وبذلك تـصون تـساوي العمـل وتـساوي توزيـع المنتوجـات. تضمحل الدولة، لأنه ينعدم الرأسماليون وتنعدم الطبقات فيستحيل بالتالي قمع أية طبقة. ولكن الدولة لا تضمحل بعد بصورة تامة، لأنه تبقى صيانة الحق البرجـوازي الـذي يكـرس اللا مساواة الفعلية. ولاضمحلال الدولة بصورة تامة يقتضي الأمر الشيوعية الكاملة.

الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي

يستطرد ماركس:

(... في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول إخضاع الأفراد المذل لتقسيم العمل ويزول معه التضاد بين العمـل الفكـري والعمـل الجـسدي؛ وحـين لا يبقـى العمـل مجرد وسيلة للعيش، بل يغدو الحاجة الأولى في الحياة؛ وحـين تتنـامى القـوة المنتجـة مـع تطور الأفراد من جميع النواحي، وحين تتدفق جميع ينابيع الثورة الجماعية بفيض وغزارة، -حينذاك فقط، يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجـاوزا تامـا، ويـصبح بإمكـان المجتمـع أن يـسجل عـلى رايتـه: (مـن كـل حـسب كفاءاتـه، ولكـل حـسب حاجاته))176.

الآن فقط، يمكننا أن نقدر كل صحة ملاحظـات إنجلـز عنـدما سـخر دونمـا رحمـة مـن سخافة الجمع بين كلمتي (الحرية) و(الدولة). فما بقيت الدولة، لا وجود للحرية، وعندما تحل الحرية تنعدم الدولة.

[176] - المصدر السابق، ص128.

إن الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالاً تاما هو تطور الشيوعية إلى حد عال يزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللا مساواة الإجتماعية الراهنة، مع العلم أنه ينبوع تستحيل إزالته فورا استحالة تامة بمجرد تحويل وسائل الانتاج ملكا اجتماعيا، بمجرد مصادرة أملاك الرأسماليين.

إن هذه المصادرة ستفسح في المجال لتطور القوى المنتجة تطورا هائلا، وإذ نرى إلى أي حد هائل تعيق الرأسمالية الآن هذا التطور، وأي قدر كبير من الأمور يمكن دفعه إلى الأمام على أساس التكتيك الحديث المتوفرة اليوم، يحق لنا أن نقول موقنين كل أن مصادرة أملاك الرأسماليين تسفر لا محالة عن تطور قوى المجتمع البشري المنتجة تطورا هائلا. ولكن ما لا نعرفه وما لا نستطيع معرفته هو درجة سرعة هذا التطور لاحقا وسرعة بلوغه حد القطيعة مع تقسيم العمل، حد إزالة التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، حد صيرورة العمل (الحاجة الأولى في الحياة).

ولذا لا يحق لنا أن نتكلم إلاّ عن حتمية اضمحلال الدولة، مشيرين إلى أن هذه العملية تستغرق وقتا طويلا وإلى توقفها على درجة سرعة تطور الطور الأعلى من الشيوعية وتاركين مسألة وقت هذا الاضمحلال أو أشكاله الملموسة معلقة، لأنه لا يوجد ما يلزم لحل هذه المسائل.

لا يمكن للدولة أن تضمحل تماما إلاّ عندما يطبق المجتمع قاعدة (من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته)، أي عندما يعتاد الناس مراعاة القواعد الأساسية للحياة في المجتمع ويصبح عملهم منتجا بحيث يشرعون يعملون طوعا حسب كفاءاتهم. وعندئذ يتم تخطي هذا (الأفق الضيق للحق البرجوازي) الذي يجعل المرء لا يعمل نصف ساعة زيادة على ما يعمل آخر، أو لا يقبض أجرة أقل من أجرة الآخر، وعندئذ لن يتطلب توزيع

المنتجات تقنينا من قبل المجتمع لكمية المنتوجات التي ينالها كل فرد، فكل فرد سيأخذ بحرية (حسب حاجاته).

من السهل، من وجهة النظر البرجوازية، إعلان مثل هذا النظام الاجتماعي (طوباوية محضا) والسخرية من الاشتراكيين لأنهم يعدون كل مواطن بأنه سيحق له أن يأخذ من المجتمع بدون أية مراقبة لعمله أي مقدار من السكاكر أو السيارات أو أجهزة البيانو وغير ذلك. وبمثل هذه السخريات تتملص أكثرية العلماء البرجوازيين حتى الآن مظهرين بذلك جهلهم ودفاعهم عن الرأسمالية.

الجهل، لأنه لم يخطر لأي اشتراكي ببال أن (يعد) بحلول الطور الأعلى من تطور الشيوعية. أمّا فيما يخص نبوءة الاشتراكيين العظام بحلوله فهي تفترض إنتاجية عمل غير إنتاجية العمل الحالية وإنسانا غير الإنسان الحالي التافه الذي يستطيع، على غرار تلاميذ مدرسة اللاهوت الذين وصفهم الكاتب بوميالوفسكي، أن يتلف (لوجه الشيطان) الثروات العامة ويطلب المستحيل.

وما لم يحل الطور الأعلى من الشيوعية يطالب الاشتراكيون برقابة صارمة جدا من جانب المجتمع ومن جانب الدولة على مقياس العمل ومقياس الاستهلاك، ولكن هذه الرقابة يجب أن تبدأ من مصادرة أملاك الرأسماليين، من رقابة العمال على الرأسماليين، وألاّ تمارسها دولة الموظفين، بل دولة العمال المسلحين.

الفرق العلمي
بين الاشتراكية والشيوعية

هذه المسألة التي تطرق إليها إنجلز في الفقرة التي أوردناها أعلاه بصدد عدم صحة تسمية (الاشتراكيين-الديمقراطيين)، إن الفرق من الناحية السياسية بين الطور الأول أو الأدنى والطور الأعلى من الشيوعية سيصبح هائلاً مع مرور الزمن، ولكن لا يمكن الاعتراف به ابتداءاً، في ظل الرأسمالية، ولا يمكن لأحد أن يضعه في المقام الأول.

بيد أن الفرق بين الاشتراكية والشيوعية واضح، فما يدعونه في المعتاد بالاشتراكية، قد سماه ماركس بالطور الأول أو الأدنى من المجتمع الشيوعي، وبما أن وسائل الإنتاج تصبح ملكاً عاماً فإن كلمة الشيوعية قابلة للتطبيق على هذا الطور أيضاً، شريطة ألاّ ينسى المرء أن هذه ليست بالشيوعية الكاملة، والأهمية الكبرى لشروح ماركس تتلخص في كونه قد طبق بانسجام في هذه النقطة أيضاً الديالكتيك المادي، نظرية التطور، ناظراً إلى الشيوعية كشيء ينشأ عن الرأسمالية، فبدلاً من التعاريف الكلامية المختلفة والمخترعة والنقاش العقيم حول الكلمات (ما هي الاشتراكية وما هي الشيوعية) يعطي ماركس تحليلاً لما يمكن تسميته درجات نضج الشيوعية اقتصادياً.

فالشيوعية في طورها الأول، في درجاتها الأولى، لا يمكن بعد أن تكون ناضجة تماما من الناحية الاقتصادية، لا يمكن أن تكون خالية تماما من تقاليد أو آثار الرأسمالية، ومن هنا هذه الظاهرة الطريفة، -بقاء (الأفق الضيق للحق البرجوازي) في الشيوعية خلال طورها الأول، وواضح أن الحق البرجوازي حيال توزيع منتجات الاستهلاك يتطلب حتما دولة برجوازية، لأن الحق لا شيء بدون جهاز يستطيع القسر على مراعاة أحكام الحق.

ويستنتج أنه في الشيوعية لا يبقى لزمن معين الحق البرجوازي وحده، بل أيضاً الدولة البرجوازية -بدون البرجوازية! وقد يبدو ذلك تناقضاً أو مجرد تلاعب ديالكتيكي من ذهن، الأمر الذي كثيراً ما يتهم به الماركسية الناس الذين لم يبذلوا أي جهد ليدرسوا مضمونها العميق منتهى العمق.

أمّا في الحقيقة فإن الحياة ترينا في كل خطوة، في الطبيعة وفي المجتمع، بقايا القديم في الجديد، وماركس لم يدخل في الشيوعية بصورة كيفية قطعة من الحق (البرجوازي)، بل إنما أخذ ما هو، اقتصادياً، وسياسياً، أمر لا مناص منه في مجتمع ينشأ من أحشاء الرأسمالية.

مرحلة الديمقراطية

للديموقراطية أهمية كبرى في نضال الطبقة العاملة ضد الرأسماليين، في سبيل تحررها، ولكن الديموقراطية ليست البتة بحد لا يمكن تخطيه، فهي ليست غير مرحلة من المراحل في الطريق من الاقطاعية إلى الرأسمالية ومن الرأسمالية إلى الشيوعية.

الديموقراطية تعني المساواة، ولا حاجة لتبيان مدى أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذا ما فهم هذا الشعار فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديموقراطية لا تعني غير المساواة الشكلية، فما أن تحقق مساواة جميع أعضاء المجتمع حيال تملك وسائل الانتاج، أي المساواة في العمل، المساواة في الأجور، حتى تطرح أمام البشرية لا مناص مسألة السير إلى أبعد، من المساواة الشكلية إلى المساواة الفعلية، إلى تحقيق قاعدة (من كل حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته)، ونحن لا نعرف ولا يمكننا أن نعرف عبر أية مراحل وعن طريق أي تدابير عملية ستسير البشرية نحو هذا الهدف الأعلى، ولكن من المهم أن نتفهم مدى عدم دقة الفكرة البرجوازية الشائعة التي تزعم أن الاشتراكية شيء ما ميت، جامد، ثابت لا يتغير، في حين أن حركة التقدم السريع

في جميع ميادين الحياة الاجتماعية والفردية، الحركة الجماهيرية فعلا وحقا التي تشترك فيها أكثرية السكان ثم جميع السكان لا تبدأ في الحقيقة إلاّ مع الاشتراكية.

الديموقراطية هي شكل للدولة، نوع من أنواعه، ولذا فهي، ككل دولة، استعمال العنف حيال الناس بصورة منتظمة ودائمة. هذا من جهة، ولكنها من الجهة الأخرى، تعني الاعتراف الشكلي بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف للجميع بحق متساو في تحديد شكل بناء الدولة وفي ذاتها. وهذا بدوره يرتبط بكون الديموقراطية عند درجة معينة من تطورها، أولا، ترص ضد الرأسمالية الطبقة الثورية، البروليتاريا، وتمكنها من أن تحطم وتمحو عن وجه الأرض آلة الدولة البرجوازية –حتى ولو كانت برجوازية جمهورية- والجيش النظامي والشرطة والدواوينية وتستعيض عن كل هذا بآلة دولة أكثر ديموقراطية، تظل مع ذلك آلة دولة بشخص جماهير العمال المسلحين ثم باشتراك الشعب كله في الميليشيا.

هنا (يتحول الكم إلى كيف): فمثل هذه الدرجة من تطور الديموقراطية مرتبطة بالخروج من إطار المجتمع البرجوازي وبدء إعادة بنائه على أسس اشتراكية، فإذا ما اشترك الجميع حقا في إدارة الدولة تصبح الرأسمالية عاجزة عن الصمود. وتطور الرأسمالية يكوّن بدوره الممهدات لكيما يستطيع الجميع حقا الاشتراك في إدارة الدولة، ومن هذه الممهدات انعدام الأمية إنعداما تاما، الأمر الذي قد حققه عدد من البلدان الرأسمالية الأكثر تقدما، ثم وجود الملايين من العمال الذين علمهم وعودهم على النظام الجهاز الكبير المعقد ذو الطابع الاجتماعي: البريد، السكك الحديدية، المعامل الكبرى، المتاجر الكبرى، البنوك والخ.

وعند وجود مثل هذه الممهدات الاقتصادية يمكن كل الامكان، بعد اسقاط الرأسماليين والموظفين، الانتقال إلى الاستعاضة عنهم حالا، بين عشية وضحاها، في أمر رقابة الانتاج والتوزيع، في أمر حساب العمل والمنتوجات، بالعمال المسلحين، بالشعب المسلح كله. (ولا يجوز الخلط بين الرقابة والحساب ومسألة الملاكات ذات الثقافة العلمية من مهندسين وخبراء زراعيين وغيرهم: فهؤلاء السادة يعملون اليوم خاضعين للرأسماليين، وسيعملون إذا بصورة أفضل خاضعين للعمال المسلحين).

الحساب والرقابة هما الأمر الرئيسي اللازم لأجل ضبط الطور الأول من المجتمع الشيوعي ولأجل عمله بشكل صائب، فجميع المواطنين يصبحون آنذاك مستخدمين تستأجرهم الدولة التي هي العمال المسلحون، وجميع المواطنين يصبحون مستخدمين وعمالا في (سنديكا) واحد تابع للشعب كله، تابع للدولة، وكل القضية هي أن يعملوا على قدم المساواة مراعين بصورة صحيحة مقياس العمل وأن ينالوا الأجور على قدم المساواة. وقد جعلت الرأسمالية من هذا الحساب وهذه الرقابة أمرا بسيطا غاية البساطة، عمليات من المراقبة والتسجيل يسيرة لحد خارق هي في طاقة كل إنسان غير أمي لا تعدو العمليات الحسابية الأربع واعطاء الايصالات اللازمة.

وعندما تأخذ اكثرية الشعب بالقيام بصورة مستقلة وفي كل مكان بهذا الحساب وهذه الرقابة على الرأسماليين (الذين يتحولون آنئذ إلى مستخدمين) وعلى السادة المثقفين الذين يحتفظون بالعادات الرأسمالية، عندئذ تصبح هذه الرقابة عامة حقا، شاملة، ذات طابع شعبي عام، ولا يبقى بالإمكان التملص منها، ولا تبقي للفرار منها ملاذ.

سيصبح المجتمع كله مكتبا واحدا ومعملا واحدا يتساوى فيه الجميع في العمل وفي الأجور، بيد أن هذا النظام المعملي الذي تشمل به البروليتاريا المجتمع كله بعد أن تنتصر

على الرأسماليين وتسقط المستثمِرين ليس بحال من الأحوال بمثلنا الأعلى ولا بهدفنا النهائي، ليس إلاّ درجة ضرورية لتطهير المجتمع بشكل جذري من فظائع وشنائع الاستثمار الرأسمالي ولمتاعبه السير إلى الأمام.

ومذ يتعلم جميع أعضاء المجتمع أو، على الأقل، أكثريتهم الكبرى ادارة الدولة بأنفسهم، مذ يأخذون هذا الأمر بأيديهم ويرتبون الرقابة على أقلية الرأسماليين الضئيلة، على الراغبين في الإحتفاظ بالعادات الرأسمالية، على العمال الذين أفسدتهم الرأسمالية حتى أعماقهم، مذ ذاك تأخذ بالزوال الحاجة إلى كل إدارة بوجه عام، وبمقدار ما تتكامل الديموقراطية، يقترب وقت زوال الحاجة إليها، وبمقدار ما تكون الديموقراطية أوفى في الدولة المؤلفة من العمال المسلحين والتي لم تبق دولة بمعنى الكلمة الأصلي، تبدأ كل الدولة في الإضمحلال بصورة أسرع.

ذلك لأنه عندما يتعلم الجميع الادارة ويديرون في الواقع بصورة مستقلة الانتاج الاجتماعي، ويحققون بصورة مستقلة الحساب والرقابة على الطفيليين والأفندية والمحتالين ومن على شاكلتهم من «حفظة تقاليد الرأسمالية» -عندئذ يصبح التهرب من حساب الشعب ورقابته على التأكيد أمرا عسير المنال وأمرا نادرا جدا يصحبه في أكبر الظن عقاب سريع وصارم (لأن العمال المسلحين أناس عمليون وليسوا من نوع المثقفين العاطفيين، وعليه من المستبعد أن يسمحوا لأحد بالإستهانة بهم) بحيث أن ضرورة مراعاة القواعد الأساسية البسيطة للحياة في كل مجتمع بشري ستتحول، بسرعة كبيرة، إلى عادة. وعندئذ ينفتح على مصراعيه باب الانتقال من الطور الأول للمجتمع الشيوعي إلى طوره الأعلى وفي الوقت نفسه إلى اضمحلال الدولة اضمحلالا تاما.

إن مسألة موقف الدولة من الثورة الاجتماعية وموقف الثورة الاجتماعية من الدولة لم تشغل بال كبار النظريين والصحفيين في الأممية الثانية (1889-1914) إلاّ قليلا جدا، شأنهما شأن مسألة الثورة بوجه عام، ولكن السمة المميزة الأساسية لسير التعاظم التدريجي للانتهازية الذي أفضى إلى افلاس الأممية الثانية في سنة 1914 هي واقع أنهم حتى عندما كانوا يجدون أنفسهم وجها لوجه حيال هذه المسألة كانوا يسعون لتجنبها أو لا يلاحظونها، ويمكن القول بوجه عام أن تشويه الماركسية وابتذالها التام قد نشأ عن التهرب من مسألة موقف الثورة البروليتاريا من الدولة، التهرب المفيد للانتهازية والمغذي لها.

العلاقة بين الفكر الاشتراكي والفكر اليهودي

إن أي دراسة معمقة في تاريخ الشيوعية -الإشتراكية واليهودية177 ستكشف أن هناك تيار قوي معادٍ لليهود واليهودية داخل الفكر الشيوعي والاشتراكي وأن كثير من المفكرين الاشتراكيين من اليهود كانوا هم أنفسهم معادين لليهود واليهودية، فالبلاشفة اليهود قد رفضوا اليهودية بل وساهموا في صياغة السياسة البلشفية تجاه الجماعة اليهودية وفي تطبيقها، وسأقوم من خلال الاستناد إلى تاريخ وأفكار وكتابات الحركة الشيوعية العالمية بتقديم الإثبات على أن الحركة الشيوعية لهي من ألد أعداء اليهودية فكراً وديناً مع توضيح الأسباب بالطبع، الهدف من هذه الدراسة تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة السائدة اليوم بين الشيوعيين في العالم تجاه الأديان وتحديداً الدين اليهودي الذي يختلف عن باقي الأديان كونه نتاج جماعة بشرية تهدف من خلال هذا الرداء الوصول إلى مصالحها الخاصة على حساب باقي المجتمعات والشعوب الأمر الذي يتنافى كلياً مع الفكر الشيوعي الهادف إلى تحقيق المساوة العالمية بين كل شعوب العالم.

[177] - المقصود الصهيونية.

لكيلا تكون الأمور ملتبسة وللتوضيح فقط سأبدأ بوضع تعريف صغير عن ماهية اليهود واليهودية، إن الفكر اليهودي مرتبط بشعائر بدائية لا عقلانية أو طقوس لا روح فيها وهي بذلك تتعارض والمفهوم الاشتراكي الكلاسيكي الذي يتم في إطار مفاهيم علمانية مادية مثل مفهوم الإنسان الطبيعي أو المادي وهو مفهوم مادي اختزالي يسقط أي خصوصية أو هوية ويرى الإنسان باعتباره جزء من الطبيعة المادة، ويترتب على هذا المفهوم عدة نتائج أهمها رفض الخصوصية العرقية لليهود على أساس أنهم مواطنين عاديين يجب دمجهم في المجتمع، ولقد قام المفكرون الاشتراكيون بالهجوم الضاري على اليهودية باعتبارها شكلاً متخلفاً للمسيحية بالإضافة إلى أسباب أخرى لا تقل أهمية، فاليهودية تتضمّن عناصر نفعية أنانية تشجّع اليهود على الاهتمام بأنفسهم وعلى كره البشر، كما أن اليهود بوصفهم عنصر هامشي غير منتج يتركّز في التجارة والأعمال المالية ولا يتّجه إلى الصناعة أو الزراعة أبداً (جماعة وظيفية وسيطة)، وبذلك فإن هناك علاقة عضوية بين اليهود والرأسمالية خصوصاً في شكلها التجاري المتمثل في الأعمال المالية والبورصة ولقد ساوى كارل ماركس بين برجزة المجتمع (أي سيادة العلاقات التعاقدية البرجوازية فيه) من جهة وبين تهويده من جهة أخرى.

وفي هذا، يذهب شارل فوييه (1772-1837) أحد أهم النقاد الاشتراكيين لليهود إلى أن التجارة هي مصدر كل الشرور وأن اليهود تجسيد لها وهم في تصوّره ليسوا جماعة دينية إنما جماعة قومية غير متحضرة وبدائية ومعادية للحقيقة ولا بد للمجتمع من التخلّص منهم بالدمج أو الطرد، ويرى فوربيه أن لفظتي (يهودي) و(لص) مترادفتان وأن اليهود عنصر تجاري لا ارتباط ولا انتماء له بوطن، هذه الفكرة التي أكّدها كارل ماركس أيضاً في قوله أن رأس المال لا دين له ولا هوية ممّا يعود بنا إلى العلاقة العضوية القائمة بين اليهودية

والرأسمالية، ويتابع فورييه مهاجماً ومنتقداً اليهودية واليهود قائلاً أن سبب عدم استثمار اليهود أموالهم في الصناعة والزراعة يعود إلى ارتعابهم بعدم ربط مصيرهم بمصير الدول التي يعيشون فيها. ولقد ترك فورييه أثراً عميقاً على الفكر الاشتراكي بعده فألفونس توسينيل وهو تلميذ فورييه ذكر في كتابه (تاريخ الإقطاع المالي) بأن الكتاب ليس هجوم عنصري على اليهود وحذّر منذ البداية من أنّه سيستخدم كلمة (يهودي) لا بمعناها الإثني إنما بمعنى المرابي واللص وهو بذلك ربط ما بين اليهود كجماعة وظيفية وبين الطفيليين الذين يعيشون على جهد الآخرين. ولقد ظهر في نفس الاتجاه أدولف ألايزا الذي ترأس مجلة لارينوفاسيون الناطقة باسم الحركة الاشتراكية ويرى ألايزا أن اليهود مثل البكتيريا القذرة والتي تؤدي إلى عفن المكان الذي تصل إليه فاليهودي يتآمر ضد الأمن الوطني لحساب مصالحه وذلك بأمر ديني يعطيه الحق في فعل ما يريد لتحقيق مآربه.

وتعبّر آراء ميخائيل باكونين (1814-1876) المنظّر والمفكّر الروسي عن كره عميق لليهود بسبب الدور البارز لأعضاء الجماعة اليهودية في التجارة والمال في أوروبا وهو ما كان نتاجاً لميراثهم التاريخي كجماعة وظيفية، ويعتبر باكونين أن اليهود هم الخطر الأكبر وأنهم القوة الحقيقية في أوروبا إذ أنهم يسيطرون بشكل مطلق على التجارة والبنوك وعلى جزء كبير من الصحافة. إن هذه الرؤية المعادية لليهود غير مقصورة على المفكرين غير اليهود وحدهم، ففرديناند لاسال مفكر اشتراكي ألماني يهودي (1825-1864) كان له آراء مشابهة لبوكانين فقد أكّد تنصّله من اليهودية لأنه يبغض اليهود. لقد كان عداء الاشتراكيين والثوريين لليهود يستند إلى تحليل طبقي يفترض فيه أصحابه علميته وموضوعيته، هذا التحليل الذي ظهر بشكل أكثر مع المفكرين والزعماء الشيوعيين أمثال لينين وتروتسكي.

انطلق لينين من تعريف محدّد للأمة هو أنها جماعة لا بد وأن يكون لها أرض تتطوّر عليها الأمر الذي لا يتوافر في اليهود كم لا بد وأن تكون للأمة لغة مشتركة وهو الأمر الذي لم يكن متوفراً في اليهود ولقد ناقش لينين القضية من منظور معمّم فتساءل هل اليهود بشكل عام وفي كل زمان ومكان يشكلون قومية أم لا؟ وهل هناك خصوصية مقصورة عليهم؟ وهو في هذا يشير إلى فكرة الديانة اليهودية لا فكرة الأمة وحسب، هذه الفكرة التي تدعو إلى تخصيص اليهود وتمييزهم عن باقي شعوب العالم. ولحل هذه المشكلة رأى لينين بأنه يجب دمج اليهود في المجتمع وجعلهم ينخرطون في النضال الثوري إلى جانب المضطهدين من الطبقة العاملة وذلك للقضاء على الأفكار الدينية اليهودية من ناحية وتلقينهم الأفكار والقيم الثورية والعلمانية التي بواسطتها سيتم إلغاء الفكر الديني اليهودي الهدّام العنصري من ناحية ومن ناحية أخرى للقضاء على المجتمع البرجوازي اليهودي الذي كان يعتبره لينين الأخطر على الثورة البلشفية. ولقد كان محقاً في فكرته هذه إذ كان البرجوازيين اليهود من أكبر وأوّل المموّلين لثورة الروس البيض في وجه الثورة البلشفية الحمراء لما فيها من خطر داهم على الفكر الديني اليهودي الذي يحمي مصالحهم.

رأى لينين أنه ولا بد أن يذوب العمال اليهود في المجتمع الثوري الجديد وهذا هو الخط العام الكامن في حركة الاستنارة وفي كل الحلول الماركسية، ولهذاً أيضاً وقف لينين وتروتسكي موقف المعارضة الكاملة من فكرة القومية اليهودية العامة العالمية (الصهيونية). ولا يخرج ستالين عن الموقف العام للزعماء الماركسيين السابقين وهو إن اعترف بالدولة الصهيونية فيما بعد فذلك كان في إطار محاولة لإحداث شرخ دائم العلاقات الأمريكية -العربية حول فلسطين، فلقد كان السوفيات يدركون انهم لن يخسروا شيئاً في المنطقة لأنهم لا يملكون شيئاً على عكس الولايات المتحدة الأميركية التي

ستخسر الكثير من جرّاء هذا الموقف، ولقد ظهر ذلك بشكل واضح لاحقاً حين أدرك السوفيات عدم جدوى قيام أي علاقة مع هذه الدولة الاستعمارية.

ولقد كان تروتسكي الزعيم الماركسي اليهودي هو الآخر ضد فكرة القومية اليهودية ولهذا فقد عارض الصهاينة وكان رأيه أن حل المسألة اليهودية لا يكمن في تأسيس دولة يهودية بين دول أخرى غير يهودية، الأمر الذي كان سبباً بين الأسباب التي أدّت إلى الخلاف مع ستالين الذي اعتقد أن هذا سيُبعد المشكلة اليهودية لبعض الوقت في حين كان بأمسّ الحاجة لبعض الوقت لتنظيم الثورة والدولة ولقد عاد وتبيّن لاحقاً فداحة الخطأ الذي وقع فيه وعاد ونسج العلاقات مع العرب.

ولقد تبنّى خروتشوف نفس الموقف المطلق الكلّي إذ تحدّث عن اليهود (في تعليق له بجريد الفيجارو في 9 نيسان 1959) بأنهم المسؤولون عن كافة المشاكل في المجتمعات منذ أقدم الأزمنة وهم لا يحبّون العمل الجماعي والانضباط الجماعي وهم في الواقع فرديون يعملون من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة.

العنصرية في الفكر الاشتراكي

اشتهر كارل ماركس عندما ردد مقولة أنّ الدين هو أفيون الشعوب، وكان ذلك ضمن تحليل علمي ونقديّ للدين عندما يخدّر الشعوب عن ألمها، بهدف الإبقاء على الوضع القائم المسبب لهذا الألم، من استغلالٍ وفقرٍ، وتشرذمٍ وقمع... بل ويعد أتباعه بالجنة، ولكن بعد الموت. وهكذا، لا يمكننا نقد أي من الأديان من خارج إطار النقد العلمي.

إنّ الدين اليهودي، كما سائر الأديان، يتضمّن مجموعة من الشعائر البدائية، اللاعقلانية والوثنية. تماماً كما يفعل المسيحيون عندما يذهبون إلى الكنيسة ويتناولون جسد المسيح، أو

كما يفعل المسلمون عندما يمارسون بعض الطقوس والشعائر، كل الأديان تمارس شعائرها وتقوم على الغيبية والروح. والدين يقول بأن الإنسان جسد وروح وهو يعتني بهما، أما هذه الفكرة فتسقط أمام العلم القائل بأن العقل هو جزء من الجسد المادي الذي يتفاعل مع محيطه، وعملية التفكير ليست وحياً ماورائياً متفوقاً على الطبيعة والواقع، بل هو عملية تفاعل مع الواقع وبناء عليه، إذن، لا يمكن نقد الدين اليهودي من خلال نقد الشعائر التي يقوم عليها، كي لا يبقى النقد ضمن الدين وحدوده.

وإذا كان الدين مجموعة من الأفكار التي تعبّر عن توق الإنسان إلى العدالة والخير والسلام178، فبالنسبة إلى ماركس، إنّ الناس يتحررون من الدين عندما يمتلكون زمام الأمور بثورتهم وبخلق مسار تاريخي لتحررهم، من هنا المغالطة بالقول إنّ الدين اليهودي يختلف عن باقي الأديان"، وإنّ "اليهودية شكلٌ متخلفٌ للمسيحية"، فهذا القول يتبنّى وجهة نظر لاهوتية في تحليل الدين اليهودي وخصائصه، وبأنّ هناك أديان أسمى من أخرى، وكأننا بالأحرى نسأل أي من أتباع الأديان قادر على التحرر أكثر من غيره؟ هل هو المسيحي؟ أم المسلم؟ أم اليهودي؟

يقول ماركس فيما كتبه حول المسألة اليهودية، (لا يعود الدين بالنسبة لنا هو الأساس وإنما كظاهرة للمحدودية الدنيوية وحسب. ومن هنا فإننا نفسّر اللا موضوعية الدينية للمواطنين الأحرار بلا موضوعيتهم الدنيوية. لا ندّعي أن عليهم أن يتخلّوا عن محدوديتهم الدينية، ليزيلوا حواجزهم الدنيوية. بل نزعم أنهم سيتخلون عن محدوديتهم الدينية حالما يزيلون حواجزهم الدنيوية. إننا لا نحوّل المسائل الدنيوية إلى مسائل لاهوتية، وإنما اللاهوتية إلى دنيوية. نحل الغيبيات في التاريخ بعد أن انحل التاريخ وقتاً كافياً في

[178] - راجع كتابنا المقدس في المعتقدات الدينية، مصدر سابق، ص21.

الغيبيات. تصبح مسألة علاقة التحرر السياسي بالدين بالنسبة لنا علاقة التحرر السياسي بالتحرر البشري).

الدين يكرس الفوارق الماورائية بين الناس، فكل دين من جهة يعد أتباعه وحدهم بالخلاص، ويستثني أتباع الديانات الأخرى، أما الاشتراكية فتهدف إلى الاتحاد رغم كل الفوارق الماورائية، بل وتخطيها، لأن الفوارق المادية الحقيقية هي بين من ينتج الثروات، أي الطبقة العاملة، وبين من يسيطر على هذه الثروات ويتنعّم بها، سواء كان أعضاء هاتين الطبقتين من اليهود أو المسيحيين. من هنا يأتي تأكيد ماركس بأن رأس المال لا دين له ولا هوية، وبالتالي تنعدم العلاقة بين الدين اليهودي وبين الرأسمالية، والشركات الرأسمالية تعبر عن نفسها بتوصيفها عابرة للقارات أو متعددة الجنسيات. وهذا ينفي أيضاً مقولة أن اليهود هم عنصر هامشي، غير منتج، يتركز في التجارة والأعمال المالية179.

الأفكار العنصرية لا يمكن أن تكون أساساً للفكر الاشتراكي، فهي السلاح الذي تعتمده الرأسمالية بهدف قسمة الطبقة العاملة، بذهنية فرّق تسد، فتستغل وتربح.

العنصرية والتمييز والكراهية القائمة على أساس العرق أو الدين أو الجنس، تؤسس إلى تفكيك قوى المجتمع وتحول دون وحدة الطبقة العاملة. فالتهجّم على اليهود بأنهم لصوص ومرابين، يجب طردهم، وبأنهم كالبكتيريا يلوّثون المكان... هي الأفكار التي نقدها بشدة واضعو الأسس العلمية للفكر الاشتراكي. وهي نفسها الأفكار العنصرية التي بنيت المحرقة النازية عليها حيث عذّب وقُتل اليهود ومثليّو الجنس والشيوعيون.

كل مطالبة بطرد اليهود ساهمت في تأسيس الفكر الصهيوني، أي طرد اليهود وتوطينهم في أرض الميعاد وبالتالي احتلال فلسطين، من الضروري التمييز بين اليهود كدين، وخاصة

[179] - كارل ماركس، رأس المال، مصدر سابق، ص 978.

كطبقة عاملة، وبين الصهيونية كقومية دينية، فليـون تروتـسكي معـارض للـصهيونية، وكـل أشكال عزل الذات من قبل العمال اليهود، وهو لا يخلط بين اليهود والقومية اليهودية، أي الصهيونية، بل يقول إن الطريـق المظلـم الـذي تجـد اليهوديـة الألمانيـة نفـسها فيـه، كـما الطريق المظلم الذي تجد الصهيونية نفـسها فيـه، مـرتبط بـشكل لا فكـاك منـه بـالطريق المظلم الذي دخلتـه الرأسـمالية العالميـة، ككـل. حـين يـرى العـمال اليهـود بوضـوح هـذه العلاقة، عندها فقط سيتنبهون ضد التشاؤم والخيبة.

الحرية الفردية
في المذهب الاشتراكي والاجتماعي

ملخص الاتجاه الاشتراكي ان الفرد إذا لم يتحرر من الجوع والفقر، فان جميع عناصر الحرية الاخرى لا تعني شيئا، وانه لا يجوز النظر الى الحرية من الناحية السياسية فقط كما يفعل الغربيون، لأن اغفال الحرية الاقتصادية يجعل جميع الحريات الاخرى عديمة الجدوى، فالحرية الاقتصادية ليست مجرد أمر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية، وانما هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى فهي التي تحقق هذه الحريات وتحدد مداها.

مفهوم الحرية في المذهب الاشتراكي:

من خلال الانتقادات الموجهة الى فكرة حقوق الانسان في ظل المذهب الفردي نشأ المذهب الاشتراكي، حيث بدأ مجموعة من المفكرين بالبحث عن تصور آخر لمجتمع جديد ينعم فيه الفرد بحقوقه وحرياته الاساسية، وبنفس الوقت تتحقق فيه منفعة الغالبية العظمى من الناس.

وفي هذا الصدد نجد ان المفكر الفرنسي (سان سيمون 1725- 1760 م) يهاجم الملكية الفردية واستغلال العمال وينادي بإعادة تنظيم المجتمع على اساس علمي بدلا من الاساس الفلسفي الذي أرسته الثورة الفرنسية أفكار الفلاسفة الطبيعيون ونجد ايضا المفكر الفرنسي (شارل فرانسوا فورييه 1772- 1837 م) يعلن ان المشاركة وحدها هي التي ستؤدي الى الحرية والاخاء والمساواة، والتي تقوم على كفالة حق العمل للجميع باعتباره اساس حقوق الانسان ، ثم الفيلسوف الانجليزي (دوربوت اوين 1771-

1858 م) يذهب الى ان بؤس الانسان ومعاناته الحياتية انما مصدرها نظام الحكم، و الظروف الاجتماعية التي تحيط به، والدولة من وجهة نظره لا يجب ان تقف وظيفتها عند حد الدولة الحارسة، بل عليها ان تحول تلك الوظيفة من الفردية السلبية الى التدخل الايجابي لتحسين اوضاع المواطنين المادية والمعنوية، حتى ينعم بالحقوق والحريات أكبر عدد ممكن من افراد المجتمع .

واستقر مطاف الافكار الاشتراكية السابقة عند كارل ماركس، الذي توصل الى ان السبب الفعال في التطور التاريخي وفي حركة التقدم ليس الا الحرب الاقتصادية فالنظام الرأسمالي جاء بديل النظام الاقطاعي، ثم ان النظام الرأسمالي يحمل في احشاءه بذور حرب اقتصادية جديدة بين الطبقات، وهي حرب تدور رحاها بين الرأسماليين وطبقة العمال، وهذه الثورة ستنجح بمجرد قيام الشعب بها وبتشكيل حكومة دكتاتورية يلغي الملكية الخاصة.

وفي هذه المرحلة (كما يعتقد ماركس) لا يمكن التمسك بحقوق وحريات الانسان للحد من اعاقة النشاط الثوري، لان هذه الحقوق والحريات ليست الا امتيازات للطبقة التي يجب القضاء عليها، وبمجرد بناء النظام الاشتراكي يتحقق المجتمع الخالي من الطبقات ومن صراعها، وعند ذلك تستطيع الدولة الاشتراكية ان تعترف للمواطنين بحقوق وحريات فعلية.

ويرتكز المذهب الاشتراكي على الحرية الاقتصادية ذات المضمون الاجتماعي، ولو كانت حرية شخصية أو حرية رأي أو حرية عقيدة، بحيث يقوم بناء على الحرية التي تحرر الفرد من الاستغلال كما يظهر ذلك في برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي، والذي جاء فيه: (ان

المجتمع السوفيتي يكفل الحرية الحقيقية للفرد، وأرقى مظهر لهذه الحرية هو تحرر الانسان من الاستغلال).

فالحرية الفعلية لدى الماركسيين لن تتحقق الا بتحرر الفرد من الاستغلال والقضاء على الدولة الطبقية ، واقامة دكتاتورية البروليتاريا، وذلك لأسباب عديدة اهمها : تصفية الملكية الخاصة وهي الاساس الاقتصادي للاستقلال، ثم حين تبنى الاشتراكية البناء الاجتماعي والاقتصادي من اساسه فإنها تحرر الناس سياسيا، ويرى الماركسيون ان مذهبهم يكفل الحرية في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا وتصبح الديمقراطية لأول مرة ديمقراطية للفقراء لا للأغنياء وتفرض في الوقت نفسه قيودا على الحرية ازاء المستغلين الرأسماليين فإنها ليست بكاملة ولن تكون كذلك، الا في المجتمع الشيوعي بعد ان تتحطم الرأسمالية بصورة نهائية وتزول الطبقات وبالتالي تزول الدولة فيصبح الفرد كما قال ستالين، (حرا حقا بعد ان يكون قد تخلص من هم خبزه اليومي)180.

فوفقا للمذهب الاشتراكي تعتبر الجماعة وليس الفرد هدفا في ذاتها وهي السيد، بل الاله الذي له كل السلطات والنفوذ، في منحى الحقوق والحريات، وتنظيم ممارستها والسيطرة، والتحكم في كل شيء، اما الفرد فهو في نظر هذا المذهب، خادم الجماعة، ووسيلتها واداتها لتحقيق الاهداف المشتركة والصالح العام للمجتمع ككل، وليس للفرد وجود مستقل عن الجماعة، فهو جزء من الكل، وليس له وجود خارجها، فهو يخضع لها ويتمتع بحمايتها 181.

---

[180] - جورج بولتزر، اصول الفلسفة الماركسية، ج2، ترجمة: شعبان بركات، ط1، بيروت ، 1972، ص 198.

[181] - تيودور بافلوف، الشخصية والحرية، بحث منشور بمجلة دراسات اشتراكية، طبعة دار الهلال، العدد الرابع ،1972، ص10.

وليس للفرد حقوق وحريات طبيعيـة ثابتـة ولـصيقة بـصفته كإنـسان، والتـي لا يمكـن المساس بها، بل انه لا يتمتع الا بتلك الحقوق التي تمنحها وتقررها له الدولة، وهي ليست بديهيات او مسلمات او اشياء تولد معه وتلتصق به وتستمر مرافقة له طول حياتـه، وانمـا هي مجرد امتيازات او قدرات مؤقتة وعارضة، تمنحها وتنظمها بل وتـسحبها الدولـة متـى تشاء مراعاتا لصالح الجماعة واهـدافها التـي تـسعى الى تحقيقهـا182. فحقـوق وحريـات الافراد ليست قيودا مفروضة على الدولة، أو مقدسات لا يمكن المساس بها، وانما هي مجرد رخص تخضع لتنظيم الدولـة، التـي توجههـا الى مـا يحقـق اهـداف النظـام كـما تحـددها السلطة.

[182] - كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، سوريا ، 2002، ص495.

الحرية الفردية
لدى دعاة المذهب الاشتراكي

ظهرت أفكار دعاة الاشتراكية صمن كتابات وآراء وآمال بعض الفلاسفة والمفكرين القدامى مثل كونفوشيوس في الفرن الخامس قبل الميلاد من الصين القديمة وافلاطون في المدينة الفاضلة التي نادى بإقامتها باليونان، وألغى فيها الملكية، وتوماس مور في القرن 16 في إنجلترا، حيث نادى بإحلال الملكية الجماعية محل الملكية الفردية، وكامبانلا في ايطاليا في كتابه مدينة الشمس، التي تتولى الدولة فيها الانتاج وتوزيع السلع، ويلتزم فيها الجميع بالعمل لمدة اربع ساعات في اليوم 183، ويلاحظ ان هذه الافكار لم تكون الفكر الاشتراكي، لأنها لم تكن قائمة على تحليل علمي دقيق وانما جاءت نتيجة للقضاء على مساوئ وعيوب النظم الاقتصادية السائدة آنذاك.

وفي القرن التاسع عشر قامت طبقة من المفكرين بالدعوة الى ضرورة تدخل الدولة لحماية العمال وتنظيم الاقتصاد، وتيارات تدعو العمال الى التمرد والثورة والعنف لمقاومة الظلم الواقع عليهم، وكان هذا نتاج لمساوئ المذهب الفردي الحر الذي نادى بسيطرة الاغنياء والاقوياء والتحكم في مصائر الفقراء والضعفاء، وخاصة صغار العمال، فكان من ذلك انتشار الظلم وظهور الاستغلال في أبشع صوره للطبقة العاملة.

وبظهور المفكر كارل ماركس الذي يعتبر أب الاشتراكية ومؤسسها تأثر بفلسفة هيجل التي تؤله الدولة، وإطلاق سلطانها في كل شيء وانكار فكرة الحقوق الطبيعية للفرد، وقد بدأت هذه الحركة الاشتراكية بالبيان الشيوعي الذي اصدره كارل ماركس بالاشتراك مع

[183] - المصدر السابق، ص497.

فردريك إنجلز عام 1848 وضمنا فيه أسس وقواعد الاشتراكية، التي نصل اليها بعد المرور بالمراحل الثلاثة التالية[184]:

- مرحلة التمهيد والاعداد والدعاية للثورة، والصدام مع طبقة البرجوازيين.

- مرحلة الصدام بين الطبقات وقيام البروليتاريا للقضاء على الطبقة البرجوازية المتحكمة، وتسود هذه المرحلة ديكتاتورية العمال، للقضاء على كل أثر للطبقة المستغلة وهي مرحلة لا تعرف اللين والهوادة.

تتمدد الحريات وفقا لطبيعة هذه المرحلة، فالحرية فيها ليست وسيلة يتمتع ويتمسك بها الافراد في مواجهة الحكام، وانما هي وسيلة يمتلكها الحكام، لتسمح لهم بالعمل لخلق وتهيئة الظروف الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لتمكين المواطنين من ممارسة الحرية بشكل فعلي وحقيقي.

- مرحلة الانتهاء من كل بقايا النظام الرأسمالي، وتحسين ظروف معيشة العمال، ويبدأ تمتعهم بالحريات التقليدية، التي لم تكن لها أي معنى أو فائدة، قبل المرور بالمراحل السابقة وخاصة توفير لقمة العيش المناسبة للفرد، وعلى ذلك فالنظرية الماركسية تعتمد على مفاهيم محددة هي[185]:

1. ان الحريات السياسية نظرية مجردة، لا معنى ولا قيمة لها بدون تحرير وضمان لقمة العيش المناسبة للأفراد، فالحريات الاقتصادية والاجتماعية لها الأولوية.

[184] -كوسلابوف، الماركسية والحرية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة، القاهرة، 1975، ص15.

[185] - المصدر السابق، ص19.

2. إن اضمحلال الدولة واختفاء السلطة والحكام وقيام مجتمع اشتراكي يقوم على تعاون الجميع لخير الجميع، هو الهدف والنتيجة النهائية.[186]

ويتهم ماركس الحريات التقليدية في المذهب الفردي بأنها صورية، ومزيفة لأنها قاصرة على البرجوازيين دون غيرهم من طبقات الشعب، ويرى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في النظام الرأسمالي هو ما تعمل الثورة الاشتراكية للقضاء عليه، إذ لا بد أن يزول التناقض ويعود التوافق بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ولن يتم ذلك الا بالقضاء الثوري على علاقات الانتاج الرأسمالية (الملكية الفردية) وتحويلها الى ملكية جماعية، فملكية وسائل الانتاج الجماعية هي أساس الاشتراكية، وهي التي تؤدي الى القضاء على مشكلة الأجور والتناحر بين الطبقات.

وأصحاب المصلحة في هذا التغيير لطريقة الانتاج هم البروليتاريا لأنهم وحدهم الضحية المباشرة للملكية الخاصة، ويقول البيان الشيوعي (ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجها لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقا هي البروليتاريا). وقد ميّز الماركسيون بين مفهومين لدكتاتورية البروليتاريا[187]:

الأول: أنها ديمقراطية ذات أهداف بعيدة المدى للشعب العامل، أي لأغلبية السكان وزعامة الطبقة العاملة لدولة الشعب العامل من أجل قيام الاشتراكية.

الثاني: السيطرة السياسية على المستغلين أي على الأقلية من السكان، وهذا ما دعا لينين إذ يصف الدولة في المرحلة الانتقالية بأنها ديمقراطية على نحو جديد من البروليتاريا والمعدمين على وجه عام، ودكتاتورية على نحو جديد ضد البرجوازية، واستمر لينين في

[186] - تيودور بافلوف، مصدر سابق، ص14.

[187] - ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، طبعة موسكو 1968، ص44.

قوله بأن البروليتاريا ما دامت بحاجة الى الدولة، فهي لا تحتاجها من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها وعندما يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية عندئذ تزول الدولة بوصفها دولة.

فدكتاتورية البروليتاريا هي حكم الطبقة العاملة المستغلة التي تحطم الرأسمالية وتبني مجتمعا لا توجد به طبقات وخاليا من الاستغلال، فسيطرة الأكثرية على الأقلية كما يقول الماركسيون هي أرقى انواع الديمقراطية188.

وفي ظل دكتاتورية البروليتاريا، لا يحصل العامل على حقوق صورية، ولكنه يتولى حكم البلاد، ويدير جميع اوجه حياته الاقتصادية والسياسية والثقافية، فدولة البروليتاريا تكفل ممارسة الحقوق الديمقراطية عن طريق توفير التسهيلات المالية المناسبة، لأن الشعب العامل يملك جميع وسائل الإنتاج، وبالتالي يمارس حقه في التعليم والعمل، كما يملك الشعب العامل المطابع ومخازن الورق ومحطات الاذاعة، وهذا ما يمكنه من ممارسة حرية الصحافة والخطابة والاجتماع189.

وقد توصل لينين الى المبدأ القائل باختلاف اشكال الدولة الدكتاتورية، وذكر في هذا الصدد، أن الإنتقال من الرأسمالية الى الشيوعية سيؤدي حتما الى ظهور انواع بالغة التعدد والتنوع للأشكال السياسية، الآ أن الجوهر سيظل كما هو دكتاتورية البروليتاريا، ويبرر لينين الضرورة في وجود دكتاتورية البروليتاريا، وهذا الشكل الجديد لها في الاتحاد السوفيتي(السابق) بقوله ان التاريخ يعلمنا انه ما من طبقة مضطهدة وصلت يوما او كان باستطاعتها ان تصل الى السيطرة دون ان تمر بمرحلة دكتاتورية البروليتاريا، أي دون ان تظفر بالسلطة السياسية وتحطها مقاومة المستغلين، كما يستمر لينين في قوله ان الحرية

[188] - المصدر نفسه، ص45.

[189] - كمال غالي، المصدر السابق، ص499.

والمساواة الحقيقيين لن تكونا الا في ظل النظام الذي يعمل الشيوعيون على بنائه، والذي سيختفي ويستحيل فيه الاثراء على حساب الغير، وستزول فيه امكانية اخضاع الصحافة بصورة مباشرة او غير مباشرة لسيطرة رأس المال190 . فدكتاتورية البروليتاريا ليست فقط اداة لإسقاط المستغلين وسحق مقاومتهم، بل أيضا ضرورية للدفاع ضد الدكتاتورية البرجوازية، وهي توفر للطبقات الكادحة الامكانية العلمية للاستفادة من الحقوق والحريات الديمقراطية، وهي امكانية لم توجد قط حتى بصورة تقليدية في خيرة الجمهوريات البرجوازية وارقاها ديمقراطية191.

ان المساواة بين المواطنين دون تمييز في الجنس والدين والعنصر والقومية، لم تحققها الديمقراطية البرجوازية، وانما تحققها سلطة السوفيات، وان التنظيم السوفياتي للدولة هو وحده الذي يستطيع فعلا ان يحطم ويسحق نهائيا الجهاز البرجوازي القديم، والوسيلة الوحيدة لبلوغ المساواة والحرية هي الديمقراطية السوفيتية192.

وبعد وفاة لينين تولى السلطة ستالين فاستأثر بها، لما قرره من ان التعبير الاسمي للدور القيادي للحزب في الاتحاد السوفيتي بلد دكتاتورية البروليتاريا يتحصل في انه لا يتم البت في شأن أي مسألة مهمة في السياسة، او التنظيم بمعرفة المؤسسات السوفيتية أو غيرها من المنظمات الجماهيرية خارج نطاق توجيهات الحزب بوصفه القوة القيادية الاساسية للبروليتاريا193

وتعتبر دكتاتورية ستالين التطبيق الانتهازي للغاية، فلم يحتفظ من النظرية الماركسية اللينينية الا بشرط دكتاتورية البروليتاريا، بعد أن شوه مفهومها، وأعلن (خروتشوف) في

[190] - كارل وإنجلز، المصدر السابق، ص46.
[191] - كمال غالي، المصدر السابق، ص501.
[192] - أفانا سيف، اصول الفلسفة الاشتراكية، ترجمة: حمدي عبد الجواد، دار الثقافة، مصر ، 1975، ص501.
[193] - محمد رفعت عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 812.

المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي سنة 1956 أن ستالين جند الحزب في معركة ارهاب جماعية وكان يعمد الى الاستبداد واذلال الناس ماديا ومعنويا، ولفقت التهم ضد الأبرياء، وأخذت الاعترافات منهم سواء بالتعذيب او باستخدام الوسائل الوحشية معهم194.

وسرعان ما تغير الحال بعد موت ستالين فأزيلت الاخطاء الناجمة عن عبادة الفرد، كما أزيلت مخالفات الشرعية الاشتراكية، واعيدت رقابة الحزب والدولة على الهيئات الادارية السوفيتية، ورد الاعتبار الى الكثيرين من الناس الشرفاء ممن اتهموا زورا وبهتانا بأنهم اعداء الشعب، وصدرت بحقهم الاحكام ووضع الحزب حدا لكل انتهاك للشرعية الاشتراكية، ولحقوق المواطنين التي كفلها الدستور، ويقول الماركسيون ان بقاء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، قد أحدث تغيرات جذرية في الحياة الاقتصادية ووظائف الدولة الاشتراكية.

[194] - ألكسندر غطاس، اسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية، بيروت ،1972، ص 288.

مفهوم الحريات
الفردية في الواقع الاشتراكي

ان الفكر الاشتراكي وجد تطبيقاته في دولة الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا والصين وكوبا ولحقت بهم دول في شرق اوروبا وافريقيا وامريكا، وتشابهت تشريعاتها في تجسيد النموذج الاشتراكي، كما لا بد من الاشارة الى ان شعار الماركسية بصدد الحرية هو (الحرية كل الحرية للشعب ... ولا حرية لأعداء الشعب) وهذا يعني ان لا حرية لغير الماركسيين أي لا حرية لغير الشيوعيين ويؤكد (برجنيف) ذلك بقوله : ان في بلادنا يحكم الشعب بالفعل، ويتمتع بأكثر الحقوق الاجتماعية والسياسية أهمية، الا ان حكم الشعب في الوقت نفسه هو حكم صارم، وهو لا يتهاون مع هؤلاء الذين يسيئون الى المجتمع سواء كانوا مجرد اجلاف او مجرمين، او بيروقراطيين او قتلة عنيفين او طفيليين، او من الذين يسيئون استخدام الملكية العامة، ان هؤلاء جميعا ينبغي الا يكون لهم في المجتمع السوفيتي، وهذا هو الرأي الحازم للحزب الشيوعي[195].

وتبريرا للتفسير الماركسي لمفهوم الحرية واقامة الحكم الدكتاتوري، رفعت الماركسية شعارا آخر وهو (الحرية أولا: هي حرية لقمة العيش).

فالحرية الحقيقية والفعلية الكاملة في نظر الماركسية، لن تتحقق الا في مرحلة الشيوعية عالم الحرية، حين تتدفق جميع ينابيع الثروة الجماعية، ويصبح بإمكان المجتمع ان يسجل على رأيهم (كل حسب كفاءته ولكل حسب حاجاته) بدل من (كل حسب كفاءته ولكل

[195] - كوسلابوف، المصدر السابق، ص29.

حسب عمله) وسوف تضمحل الدولة وتندثر لان الحرية لا توجد بوجود الدولة، وعندما توجد الحرية تنعدم الدولة196.

وقد أدى هذا الى تهديد الحريات في كثير من الدول التي طبقت النظام الماركسي وقد استند كثير من القادة والحكام الى الشعار الذي ينادي بالقضاء على الأقلية المستغلة للأغلبية المستغلة.

هددت الحريات الفردية وتم البطش والظلم، بل التعذيب لبعض فئات المجتمع بحجة تنقية المجتمع وتهيئة الظروف لتحقيق حريات حقيقية وفعلية، أما فيما يخص شعار تحرير وضمان لقمة العيش، فليس معناه القضاء على الاستغلال هو كل الحرية، أو ان التحرير الاقتصادي يعني عند الحريات الاخرى مثل النقد والمناقشة والانتخاب، وغيرها من الحريات فالجائع قد يحصل على الخبز، ورغم ذلك يضل عبدا، ليس له رأي ولا شخصية ولا وجود ولا حقوق.

ويعاب على الفكر الماركسي انه اعتمد في مهاجمته للنظام الرأسمالي على نظرية هيجل في التطور الديالكتيكي، وان هذا النظام يحمل في جنباته عناصر وعوامل انهياره، وتنبأ بانهياره، وقيام الثورة الشيوعية في المجتمعات الصناعية المتقدمة مثل المانيا وانجلترا، ولكن هذه التنبؤات لم تتحقق، كما لم تتحقق فكرة التطور الديالكتيكي في دول رأسمالية أخرى، مثل الولايات المتحدة الامريكية وسويسرا، وما حدث هو عكس ما تنبأ به ماركس، فالذي انهار في الواقع هو النظام الشيوعي نفسه، في كثير من الدول التي طبقت نظرية ماركس.

[196] - نفس المصدر، ص 32.

العلاقة بين العقد الاجتماعي والفلسفة الاشتراكية

العقد الاجتماعي:

نشأت فكرة العقد الإجتماعي في النظرية السياسية من حيثيات الرأي القائل بأنّ الرابطة الجماعية ما هي إلاّ إتفاق بين الافراد لإنشائها، وبمعنى آخر أنّ الافراد هم الذين يتفقون عقلائياً على إنشاء المجتمع أو التجمع الانساني المقبول197. إلاّ إنّ سؤالاً خطيراً برز على الساحة الفلسفية الإجتماعية وهدد فكرة العقد الإجتماعي بالانهيار، وهذا السؤال يمكن وضعه بالشكل التالي: هل أنّ الاتفاقية المزعومة بين الافراد هي اتفاقية إرادية أو أنها اتفاقية جبرية؟ فإن كانت اتفاقية جبرية، فإنّ الإتفاق سوف ينتفي بالجبر، وإن كانت إرادية فهل يستطيع الفرد ـ لسبب من الاسباب ـ الإنسحاب منها والتخلي عن إلزاماتها الإجتماعية أو العقدية؟ وبتعبير ثان: هل يستطيع الفرد الإنسحاب من العقد الإجتماعي، وتبقى له في الوقت ذاته نفس الحقوق والواجبات في المجتمع؟ لا شك ان تلك الاسئلة كانت أقوى من فكرة العقد الاجتماعي، ولذلك فان تلك الفرضية لم تستطع الإجابة عليها.

إلاّ ان فرضية العقد الاجتماعي إعترفت لاحقاً بأنّ التاريخ الانساني لم يشهد في أي عصر من العصور إتفاق الافراد على إنشاء فكرة الرابطة الجماعية، فالفرد خُلق قبل الجماعة والتجمع والرابطة الجماعية، ولذلك فإنّ الفرد الذي عاش ايام العصور الحجرية وعصر ما قبل التاريخ كان يعيش في الواقع حياة بسيطة ساذجة فيها ولاية واحدة سُميت بولاية الطبيعة، أي ان الطبيعة هي التي كانت تتحكم في سلوك الافراد وطبيعة العلاقات

[197] - جي دبليو كوف، العقد الاجتماعي، أكسفورد، مطبعة جامعة اكسفورد، 1957م، ص201.

الشخصية بينهم، أما عندما إتفق الافراد على إنشاء المجتمع المدني، فان قيادة ذلك التجمع أصبحت تسمى بـولاية المجتمع، ولكن حتى هذا الزعم البرّاق ليس هنـاك مـا يؤيـده مـن ثوابت علمية، ولسنا ملزمين بالأخذ به بأي شكل من الأشكال.

الأمة في النظرية الدينية

وخير ما يستدل به على عرض النظرية الدينية حول الإجتماع المدني، هو ما جـاء في القرآن: (كَانَ النّاسُ أُمةً واحِدةً فبَعَثَ الـلـه النبِيينَ مُبَشّرينَ ومُنذِرِينَ وأنزلَ مَعهُمُ الكِتابَ بالحَقِّ ليَحكُمَ بينَ الناسِ فيما إختَلَفُوا فيهَ وما أختَلَفَ فيـهِ إلاّ الـذِينَ أوتُـوهُ مِـن بعـدِ مـا جَآءتهُمُ البيّناتُ بَغياً بينَهُم فهدى الـلـه الـذِينَ آمنُـوا لِـمَا أختَلَفُـوا فيـهِ مِـنَ الحَـقِّ بإذنِـهِ والـلـه يهدي مَن يشآءُ الى صِراطٍ مُستَقِيم)198. فماذا تعني الأُمة الواحدة في الآيـة؟ وهـل أنّ تلك الأُمة كانت منظّمة سياسياً بحيـث حـصل الإخـتلاف فـيمن الـذي يحكـم؟ أو أنهـا كانت مختلفة حول الإعتقاد بخالق الوجود؟

هذه الآية تبين سبب تشريع الدين في حياة الإنسان. فتفسّر وتُعزي سبب التـشريع الى حل الإختلافات العقائدية والإجتماعية بين الافـراد. فبعـد أن كـان الافـراد أُمـة واحـدة ظهرت، وبـسبب تعقـد الحيـاة الاجتماعيـة، إختلافـات خطـيرة فـيما بيـنهم. وكانـت تلـك الإختلافات على قسمين: الاول: الإختلافات الدينيـة، وهـي الإختلافـات الناتجـة عـن تبـاين النظر تجاه الخالق والمخلوقات والوجود. والثاني: الإختلافات الناتجة عن التفاضل التكويني وما يلحقه من تبعات في تحصيل الـثروة ثـم مـا يتبعـه مـن ظلـم وحرمـان إجتماعـي بـين الافراد.

---

[198] - سورة البقرة، آية213.

ولا شك إنّ تلك الآية لم تتناول ولاية الطبيعة ولا ولايـة المجتمـع بـل تحـدثت عـن الولاية الدينية، بإعتبار أنّ الدين الالهي هو العلّة الوحيدة لإسعاد الإنسان وإصـلاح حياتـه الاجتماعية.

وبطبيعة الحال فإنّ الحكم بلزوم الإجتماع المدني بين الافراد والمـستند عـلى رسـالة الدين العادلة، إنّما دعا اليه الإضطرار. لأن الافراد ما إن إستأثروا بالسلطة والقوة الـسياسية حتى ظلموا أقـرانهم مـن الـضعفاء. وهـو المـستفاد مـن قـول القـرآن: (إنَّ الإنـسانَ خُلِـقَ هَلُوعاً)199، (...إنّـهُ كَـانَ ظَلُومـاً جَهُـولاً)200، (...إنَّ الإنـسانَ لَظَلُـومٌ كَفّـارٌ)201، (كَـلا إنّ الإنسانَ لَيَطغَى أن رَّآهُ استَغنَى)202 ونحوها من الآيات. أما الأُمة فهي الجماعة من الناس، وربما يُطلق على الفرد الواحد كما في قول القـرآن: (إنَّ إبـراهِيمَ كَـانَ أُمّـةً قَانتِـاً للّهِ...)203، وربما يُطلق على الملّة والدين كما قال بعضهم في: (إنّ هذِهِ أُمّتُكُم أُمّـةً واحِـدةً وأنَـا رَبُّكُـم فأعبُدُونِ)204. وأصل الكلمة من أمّ يأمُّ إذا قصد، فـأُطلق لـذلك عـلى الجماعـة إذا كانـت ذات مقصد واحـد. قـال الزمخـشري في الإصـطلاح المجـازي: (أمَّ فـلان أمـراً حـسناً: قـصده وأراده)205. وظاهر الآية يدلّ على نفي الإختلاف بينهم في البداية عندما كانوا أُمة واحدة، ولكن تباين أهـوائهم وآرائهـم جعلـت تلـك الإختلافـات قـضية حقيقيـة بحاجـة الى عـلاج سماوي.

---

[199] - سورة المعارج، آية19.
[200] - سورة الأحزاب، 72.
[201] - سورة إبراهيم، آية34.
[202] - سورة العلق، آية6-7.
[203] - سورة النحل، آية120.
[204] - سورة الأنبياء، 92.
[205] - الزمخشري، أساس البلاغة، ص10.

ولا نعلم إذا كان مقصود جان ـ جاك روسو من ولاية الطبيعة هو تـذليل المـصادر الكونية للأُمة الواحدة المذكورة في القرآن أم لا؟ وهل أنّ ولاية المجتمع هـي نفـس الولايـة الدينية المذكورة في القرآن؟ وكيفما كان فـإنّ فكـرة العقـد الإجتماعـي بـين الافـراد لم تكـن واضحة المعالم. خصوصاً عندما طُرحت العلاقة بينها وبين طبيعة الحكومة الـسياسية التـي تحكم الناس.

العقد الاجتماعي والحكومة السياسية

ولا شك ان العلاقة بين العقد الإجتماعي والعقد الحكومي، إن كان إتفاقاً أو ميثاقاً ليست واضحة. فكيف تصاغ العلاقة بين العقد الإجتماعي المبرم مع الافـراد في مجتمـع مـا والحكومة الرسمية المؤسَسة لإدارة ذلك المجتمع؟ فهل أنّ مجرد الثقة بين الفرد والحكومة هو الذي يحقق أهداف ذلـك العقـد الإجتماعـي كـما آمـن بـذلك جـون لـوك206؟ أو أنّ العلاقة بين سيادة الدولة أو السلطة وبين مَن يمثّل الافراد هـو الـذي يجـسّم طبيعـة ذلـك العقد الإجتماعي؟

أجابت النظرية بأنها إنما تفسّر إرتباط توجه الافراد نحو الدولة والمجتمع فحـسب، وليس لها علاقة بقضايا الحكومة أو السلطة وطبيعة الثقة بهما. لأن الموافقة على «الفكـرة الجماعية» من قبل الافراد لها بعدٌ متعلق بالمذهب الفردي. فالعقد الإجتماعـي يعـبّر عـن طبيعة الحقوق السياسية التي ينبغي أن يتمتع بها الفرد في المجتمع207.

إلاّ أنّ ذلك الغموض والتناقض حول فكرة العقد الاجتماعي هو الذي أثـار الـضجة الفلـسفية حـول دور الدولـة في بنـاء الفـرد عـلى الطاعـة المطلقـة لقـوة عظيمـة لا يمكـن

206 - جون لوك، رسالتان حـول الحكومـة، بيـتر لاسـليت، كـامبردج، مطبعـة جامعـة كـامبردج، 1960م، ص118.

207 - ارنست باركر، العقد الاجتماعي: بحـوث لفلاسـفة اوروبـا: (لـوك)، (هيـوم)، و(روسـو)، أكـسفورد، مطبعة جامعة اكسفورد، 1948م، ص219.

مقاومتها، وهي قوة الحكومة والقانون. فإذا كان المذهب الفردي العقيدة السليمة التي يجب ان نؤمن بها، فكيف يحق للدولة أن تكبلّنا بالقيود السياسية والإجتماعية وما يتبع ذلك من إلتزام بالقانون؟ ولو كانت الفكرة الجماعية التي هي من ملحقات العقد الإجتماعي، الأصل في الرابطة بين الفرد والحكومة، فما قيمة المذهب الفردي هنا؟ بل وكيف يمكن التوفيق بين المذهب الفردي والعقد الإجتماعي؟ إلاّ يتناقض كلٌ منهما تناقضاً صارخاً في الفكرة والمفهوم والتطبيق؟

ولا شك إننا لم نسمع في التأريخ أنّ هناك عقداً أو إتفاقاً قد عُقِد بين الافراد في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، فمن أين جاء فلاسفة اوروبا، خصوصاً جون لوك، وديفيد هيوم، وجان جاك روسو، بتلك الفكرة الغريبة؟ يضاف الى ذلك اننا لم نرَ مجتمعاً، مهما كانت درجة بداوته وبدائيته، لا يمتلك شكلاً من أشكال التنظيم القبلي أو السياسي البسيط، فمن أين جاءت ولاية الطبيعة في مقابل ولاية الدولة أو القبيلة على النطاق السياسي؟ فالإفتراض ـ إذن ـ بوجود العقد الإجتماعي هو مجرد إفتراض محض وليس له حقيقة علمية أو وجود خارجي.

والتحقيق أنّ أهمّ نقد يوجّه لنظرية العقد الإجتماعي هو أن تلك النظرية لم تتناول العدالة الإجتماعية بأي شكل من الأشكال، فإذا كان العقد نافذاً بين جميع أفراد المجتمع، فلابد أن يتضمن توجيهاً من لون ما نحو فكرة العدالة الاجتماعية، ذلك لأن إختلاف طموحات الأفراد وقابلياتهم يسببان وضعاً إجتماعياً قلقاً بخصوص تعيين الحقوق وفرض الواجبات.

ومن المرجح أنّ بروز علم الإجتماع في القرن التاسع عشر الميلادي كان سبباً من أسباب إندثار نظرية العقد الإجتماعي، لأن البحوث الإجتماعية وجدت أنّ تلك الفكرة مجرد إفتراض نظري متناقض بطبيعته ولا يمكن الحلم بتحقيقه على أرض الواقع.

الميثاق القرآني

ولما فشلت فكرة العقد الإجتماعي في إنشاء صيغة مقبولة لفكرة الدولة والمجتمع والرابط الذي يربطهما، نادى بعض القوميين العرب في منتصف القرن العشرين الميلادي بفكرة الميثاق الوطني أو الميثاق القومي. وهي فكرة حاولت إقتباس الإصطلاح القرآني: الميثاق، وطرحه بأُسلوب جديد جذاب يعكس بشكل من الأشكال فكرة العقد الإجتماعي المرفوضة.

ومعنى الميثاق هو العهد. صارت الواو ياءً لإنكسار ما قبلها. والجمع: المواثيقُ على الأصل، والمياثِقُ ايضاً، وقد تناولت معنى الميثاق أو العهد ثلاث مجاميع من الآيات القرآنية. فقد طرحت المجموعة الاولى فكرة الميثاق المأخوذ من الأفراد المؤمنين بالإسلام على الطاعة والتسليم، وتناولت الثانية فكرة الميثاق الخاص المأخوذ من الانبياء خاصة بلحاظ وظيفة النبوة، وطرحت الثالثة فكرة الميثاق المأخوذ من بني آدم على الربوبية.

ويمكن ترتيب هذه المجاميع من الآيات كالتالي:

<u>الاولى</u>: الميثاق المأخوذ من الأفراد المؤمنين بالإسلام على الطاعة والتسليم، فان عليهم في ذلك العهد السمع والطاعة. بمعنى انهم عاهدوا اللـه عند إيمانهم، بالسمع والطاعة. فقد كان العهد معقوداً بين طرفين، الاول: المرسِل (اللـه) وهو الذي أرسل عليهم النعم، وكان أعظمها دين الاسلام. والثاني: المؤمنون الذين تعهدوا بالسمع والطاعة للأوامر الالهية

الصادرة مع فحوى ذلك الدين. قال تعالى: (واذكُرُوا نِعمةَ اللـه علَيكُم ومِيثَاقَهُ الذي واثَقَكُم بهِ إذ قُلتُم سَمِعنَا وأطَعنَا ...)208، (الذِينَ يُوفُونَ بِعهدِ اللـه ولا يَنقُضُونَ المِيثَاقَ)209.

الثانية: الميثاق الخاص المأخوذ من الانبياء خاصة بإعتبار وظيفة النبوة، وهو غير الميثاق المأخوذ من عامة البشر. يقول القرآن: (وإذ أخَذنَا مِنَ النبِيينَ ميثَاقَهُم ومِنكَ ومِن نُوح وإبراهيمَ ومُوسى وعيسى ابنِ مريمَ وأخَذنَا منهُم مِيثَاقاً غَلِيظاً)210، وفي موضع آخر: (وإذ أخَذَ اللـه مِيثَاقَ النّبِيينَ لَمَا اتَيتُكُم مِن كتاب وحِكمة ثُمَّ جَآءكُم رَسُولٌ مُّصدِّقٌ لِمَا مَعَكُم لَتُؤمِنُنَّ بهِ ولَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أأقررتُم وأخَذتُم على ذلكم إصري قَالُوا أقَررنَا)211.

والآيتان الآنفتا الذكر وإن لم تبينا مضمون الميثاق المأخوذ من الانبياء، إلاّ أنه يبدو من ظاهرهما أنّ فيه أمراً من اُمور النبوة. ويستفاد من آية آل عمران إنّ الميثاق مأخوذ على وحدة الكلمة في الدين وعدم الاختلاف فيه كما في قوله: (إنَّ هذهِ اُمّتُكُم اُمّةً واحِدةً وأنا رَبُّكُم فاعبُدُونِ)212، وقوله: (شَرَعَ لَكُم مِنَ الدينِ ما وَصّى بهِ نُوحاً والذي أوحينا إليكَ وما وصّينا بِهِ إبراهِيمَ ومُوسى وعِيسى أن أقِيمُوا الدينَ ولا تَتَفرَّقُوا فيهِ)213.

الثالثة: الميثاق المأخوذ من بني آدم على الربوبية. فبعد أن أخذ بعضهم من بعض وفصّل بين كل واحد منهم، أشهدهم على أنفسهم أي أراهم حقيقة أنفسهم حتى يتحملّوا قضايا التكليف والإشهاد على ربوبيته. يقول: (وإذ أخَذَ ربُّكَ من بني ادمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرّيّتَهُم

---

[208] - سورة المائدة، آية7.
[209] - سورة الرعد، آية20.
[210] - سورة الأحزاب، آية 7.
[211] - سورة آل عمران، آية81.
[212] - سورة الأنبياء، آية92.
[213] - السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ج16، ص278، تفسير سورة الشورى، آية13.

وأشهَدَهُم على أنفُسِهِم ألسَتُ بِرَبِّكُم قالوا بلى...)214. والظاهر من منطوق الآيـة هـو أنّ (اللـــه) خلـق بنـي آدم في الأرض وفـرّقهم وميّـز بعـضهم مـن بعـض بالتناسـل والتوالـد، وأوقفهم على احتياجهم وربوبيتهم له. فاعترفوا له بذلك قائلين: بلى شهدنا أنك ربنا. ومـن نافلة القول أنْ نذكر بأننا قد التزمنا بظاهر الآية في مقـام اسـتدلالنا عـلى فكـرة الميثـاق في القرآن.

ونستقرئ مما عرضناه من الآيات، أنّ فكرة الميثاق في القرآن تختلف عن فكرة العقد الإجتماعي من طرف واحد، وهو ان الميثاق القرآني يـستند عـلى أسـاس الطاعـة والتـسليم والعبودية لله الواحد بينما تستند فكرة العقد الاجتماعي على الطاعة والتسليم للدولة.

ولا نستغرب لو قال لنا قائل بأنّ فكرة العقد الإجتماعي الاوروبية كانت قد أُقتبست من فكرة الميثاق القرآنية بين الخالق القوي العظيم والمخلوق الضعيف. فـإنّ في الفكـرتين، مع إختلاف موضوعيهما، قواسم فكرية مشتركة وخطوطاً متقاطعـة لا يمكـن الفـرار منهـا. وقد جاءت فكرة العقد الإجتماعي بعد أكثر من ألف عام من نزول القرآن الكريم، فتأمل!

[214] - سورة الأعراف، آية172.

الإرادة الجماعية

وفكرة الإرادة العامة أو الإرادة الجماعية تعبّر عن أفكار مترابطة خاصة بالفلسفة السياسية وتتعلق بالقصد الجماعي. أي أنّ إرادة الفرد تقابلها إرادة أعمّ وأشمل وهي إرادة المجموع. ولا شك إنّ هذا التقريب لفكرة الإرادة العامة يثير في أنفسنا تساؤلات عن أهمية الشخصيات التي تكوّن ذلك القصد والتصميم وحقيقتها في المجتمع. فهل أنّ إرادة وقصد الكل الجماعي تمثل إرادة جميع الشخصيات في المجتمع؟ أو أنها تعبّر عن إرادة القلّة المنتخَبة فتكون إرادة معبّرة عن إرادة المجموع؟ وإذا افترضنا أنّ هناك إرادة عامة، فما هو دور المذهب الفردي في تشكيلها وتصميمها؟

أجاب فلاسفة اوروبا بضبابية على تلك الإشكالات الفلسفية. فقد زعموا بأن التصويت السياسي لا يعكس تعبير الفرد عن رأيه السياسي الشخصي، إنّما يعكس رأي الفرد المصوِّت على الإرادة العامة والقصد الكلي للأفراد215. فالإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية في أصلها وبدايتها وفي نهايتها وأهدافها، أما الإرادة الفردية فهي لا تعدو مجرد إرادة ظاهرية. بمعنى أنّ الإرادة العامة لها أهداف إجتماعية وأخلاقية، بينما لا تمتلك الإرادة الفردية ذلك اللون من الأهداف.

وأضافوا بأنّ الإرادة العامة تعبّر في أحد جوانبها عن الطاعة التي يمارسها الفرد تجاه الدولة. فإطاعة الجماعة تعكس الفكرة القائلة بأنّ الانسان إنما يطيع نفسه، ولكن تحت هوية مغايرة وانتماء آخر مختلف.

[215] - كي جي ارو، الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية، نيويورك: ماكميلان، 1963م، ص84.

ولكن الفخ الذي نصبه فلاسفة الغرب لأنفسهم ـ من دون إلتفات ـ لم يكن عملاً يمكن الإفلات منه بسهولة. فهم لم يدركوا ـ في ذلك الوقت ـ ان الإرادة العامة تناقض المذهب الفردي بالصميم. فكيف تكون إرادة الفرد ظاهرية وليست إرادة حقيقية، بينما تكون الإرادة العامة حقيقية وليست ظاهرية؟ فهل يعني هذا أنّ شخصية المجتمع هي الشخصية الحقيقية، وشخصية الفرد لا تعدو أكثر من شخصية ظلّية غير حقيقية؟ وإذا تم ذلك، فكيف يتم التوفيق بين المذهب الفردي وطموحات الجماعة؟ ولا شك إنّ ذلك الخلل الفلسفي يعتبر من أخطر هفوات نظرية المذهب الفردي. خصوصاً إذا أضفنا ملاحظة أُخرى، وهي أنّ الإرادة العامة لا تحتاج الى أي تمثيل ولا الى أي لون من ألوان الدستورية، فكيف يمكننا ـ اذن ـ أن نوفّق بين الإرادة العامة والعقد الإجتماعي؟ بل كيف يمكننا التوفيق بين القضية الاخلاقية في إطاعة الدولة وحق الفرد في مقاومتها؟

والحق أن مفهومنا عن الإرادة هو أن الإرادة العامة أو الإرادة الجماعية لابد أن يكون لها منشآن: عقلائي وديني نابعان من إرادة الشخصية المؤمنة بالخالق عز وجل التي تستطيع أن تفهم معنى الطاعة للدولة ولمؤسساتها الانسانية، بإعتبار ان تلك الطاعة منبثقة من طاعة الله سبحانه وتعالى. ولا شك أنّ الإرادة الجماعية إرادة واقعية وليست إفتراضية، وإرادة عرفية وليست وصفية. بمعنى أنّ الدين ينمّي عند الافراد روح الجماعة والتعاون والتكاتف، وبذلك فإنّ إرادة الافراد تتوحد من خلال النداء الديني الذي يحرّك مشاعر الجميع بقدر متشابه نحو إنجاز الفعل أو التكليف. وهذا يتباين تماماً ـ من دون شك ـ مع النداءات القانونية أو السياسية الوضعية التي قد تحرّك مشاعر الافراد ولكن بأشكال متفاوتة جداً. والإرادة الجماعية عرفية، لأنها مرتبطة بالعرف العقلائي الذي أمضاه الدين. فإرادة الافراد نحو الجهاد الابتدائي ضد العدو، أو الإرادة الجماعية في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر متناسبتان ومتوازيتان على الصعيدين الشرعي والعرفي. وذلك الإنسجام بين العرف والشرع يتماشى مع طبيعة الفطرة الانسانية في التحرك الاخلاقي لبناء المجتمع. وقد جاء في النص القرآني: (ولتَكُن مِّنكُم أُمّةٌ يدعُونَ الى الخَيرِ ويأمُرُون بِالمعروفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ...)216. فقال المفسرون في تفسيرها: (أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الأعيان لا يسقط بقيام البعض عن الباقين)217. فهذا الأمر المولوي بالتحرّك الجماعي نحو تنظيم المجتمع اخلاقياً وتثبيت الحقوق والواجبات الشرعية أو العبادية ينسجم تماماً مع طبيعة ووظيفة الإرادة الجماعية. فهو في الوقت الذي يخاطب الأمة أو الجماعة منطوقاً، يخاطب الفرد ويحثّه على الإلزام الذاتي الداخلي مفهوماً. وبكلمة، فإنّ الدين يخلق عند الافراد إرادة شخصية في التكليف الشرعي. وعندما تجتمع تلك الإرادات الشخصية فإنها تتبلور في إرادة جماعية متضامنة دفاعاً عن العقيدة مثلاً، ففي كل تلك المناسبات تكون الإرادة الجماعية معبّراً حقيقياً عن دور الدين في بناء الأفكار الأخلاقية والأحكام الشرعية في ذات الفرد. ولا شك أنّ فكرة العرف حول الطاعة السياسية للدولة متلازمة مع طبيعة الطاعة الشرعية للأحكام في الدولة الاسلامية. وقد نلاحظ التلازم ايضاً بين فكرة الطاعة السياسية في العرف العقلائي وقضايا الحقوق والواجبات التي نظّمتها الشريعة بين الافراد.

والمحَقق من البحث والإستقصاء أنّ فكرة إقامة دولة العدالة الالهية كانت قد تركت آثارها وبصماتها على أفكار الفيلسوف عمانوئيل كانت. فقد تنبأ كانت بعالم مستقبلي أسماه بـ مملكة النهايات218. فأعلن بأنّ المستقبل الانساني ينبئ بظهور مجتمع طاهر يُعامل كل

216 - سورة آل عمران، آية104.

217 - الراوندي، فقه القرآن –ج 1 ص 356.

218 - بيتر لاسليت، الفلسفة، السياسة، والمجتمع، الكتاب الاول من مجموعة كتب متسلسلة، اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957م، ص218.

فرد فيه الآخرين وكأنهم نهايات له. وبتعبير أوضح أنه تنبأ بظهـور مجتمـع يمتلـك درجـة عظيمة من العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتـصادي لجميـع الافـراد: وهـو مطـابق لعقيـدة المسلمين في مجتمع المهدي الموعود، الذي تُملأ فيه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئـت ظلـماً وجوراً، كما جاء في الروايات المتضافرة[219].

وبكلمة، فإنّ فكرة الإرادة الجماعية تعتبر مـن أهـم الافكـار التـي حاولـت تقـويض فكرة المذهب الفـردي، وفي الوقـت ذاتـه تعتـبر منـاصراً ومؤيـداً فلـسفياً لفكـرة الجماعـة والرابطة الاخوية وإرادة المجموع التي أكد عليها الدين مراراً.

[219] - مسند احمد بن حنبل ج 3 ص 36. ومستدرك الصحيحين ج 4 ص 557. وحلية الاولياء لابي نعيم ج 3 ص 101.

الإرادة الجماعية
في الفلسفة الإشتراكية

نشأت الفلسفة الإشتراكية بالأصل لوصف المجتمع الإنساني المثالي. وأرتبط أسمها في بداية القرن التاسع عشر بالحركة التعاونية الاوروبية. وهي حركة نادت بإنشاء المجتمع المثالي على غرار المدينة الفاضلة220. إلاّ أنّ تنظير الفلسفة الاشتراكية إنحصر بثلاثة أسماء رئيسية هي: فولتير، وروسو، والفلاسفة الموسوعيين. ففولتير رأى بأن الخير والشر لا يمكن فصلهما عن طبيعة المجتمع. وطالما فشل الماديون في إثبات فناء الروح، وفشل المتدينون في إثبات وجود الروح، فإنّ الاخلاقية الاجتماعية تُحتّم علينا الأخذ بعقيدة العقاب والثواب في المجتمع221. وروسو زعم بأنّ الافراد يولدون أحراراً، إلاّ أنّ الدولة والإرادة الجماعية هي التي تكبلهم بالقيود222. أما الفلاسفة الموسوعيين فقد طالبوا بالتدقيق في مهمات المؤسسات الإجتماعية على ضوء عاملي العقل والعدالة223. بينما دعى روبرت أوين زعيم الحركة التعاونية الى العدالة السياسية والتوافق الإجتماعي بين جميع طبقات المجتمع الاوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي224.

وهكذا نلاحظ أنّ الفلسفة الإشتراكية لم تنشأ بالأصل كصراع بين طبقة العمال والطبقة الرأسمالية، كما هو المشهور خطأً. بل إنها نشأت كحركة فلسفية أشبه بالفلسفة المثالية وحركات الإصلاح والتجديد في الفكر الاوروبي الحديث. إلاّ إنّ كلمة الإشتراكية

---

[220] - جي دي كول، تأريخ الفكر الاشتراكي 7 اجزاء. لندن، كليردون، 1960م، ص417.

[221] - بيتر كاي. برنستون، سياسة فولتير-الشاعر بواقعية، نيوجرسي، مطبعة جامعة برنستون، 1959، ص215.

[222] - ريموند بوستكيت، الثورة-1789 – 1906، نيويورك، المطبعة الحرة، 1964، ص231.

[223] - توماس كيركب، تاريخ الاشتراكية، لندن، 1913، ص235.

[224] - جي دي كول، تاريخ الفكر الاشتراكي، لندن، 1960، ص111.

وما صاحبها من تغييرات في المعنى والقصد والهدف إستبطنت تفسيرات كثيرة في أذهان المفكرين الغربيين. ولكن القاسم المشترك الذي وحّد تلك التفسيرات هو شكل وطبيعة المجتمع الذي كان يأمل المفكرون العيش فيه. فمن أفكار المدينة الفاضلة وحتى أفكار ماركس وإنجلز كانت الإشتراكية فكرة رائعة تراود أذهان جملة عظيمة من المفكرين الغربيين لمدة مائة وخمسين عاماً من الزمن.

ويتلخص جوهر الفلسفة الاشتراكية في أربعة نقاط فكرية وفلسفية مهمة، وهي:

1 ـ نقد الظلم الإجتماعي.

2 ـ العمل من أجل مجتمع أفضل.

3 ـ الثورة طريق التبديل.

4 ـ الاشتراكية تستبطن فكرة عالمية.

وسوف نتناول تلك النقاط الفكرية بشيء من العرض والنقد والتحليل.

نقد الظلم الإجتماعي:

دأبت الفلسفة الاشتراكية على الإفصاح عن فكرة مفادها انّ نقد المجتمع الظالم بمؤسساته الحيوية إنّما يعتبر من أهم عقائدها الفلسفية. فالمؤسسات الإجتماعية الظالمة تفتقد أخطر المباني الأخلاقية وأهمها في استقرار المجتمع، ولذلك فإنها يجب ان تُدان بالكلمة والفعل. ولكن الظلم الإجتماعي يتبدل من زمن الى زمن ومن مكان الى مكان. فقد يكون الظلم محصوراً في الإقطاع الزراعي، وقد يكون محصوراً في الرأسمالية الصناعية، وقد يكون محصوراً في البابوية الكنسية، وقد يكون مقتصراً على الحكومة السياسية، وقد يكون مقتصراً على القانون، وقد يكون شاملاً لجميع تلك الموارد. فأدوات ومكائن الظلم الإجتماعي والاضطهاد السياسي تختلف بإختلاف الزمان والمكان.

إلاّ انّ أعظم اخطاء الفلسفة الإشتراكية، خصوصاً فيما أُستظهر من كتابات ماركس، هو اتهامها الرسالة الالهية باضطلاعها بمساندة الاضطهاد والظلم الإجتماعي[225]. وبذلك فقدت الاشتراكية أهم ميزة من ميزاتها الفلسفية، لأنها دخلت في تناقض واضح مع أبسط مبادئ الديانة الالهية التي تدعو للعدالة الإجتماعية. أما ماذا كان يعمله كهنة الكاثوليك في اوروبا في القرون الماضية، فهذا ليس شأناً عقائدياً يخص جوهر فكرة الدين، بقدر ما هو سوء استخدام الدين واستغلاله لمصالح شخصية ضيقة.

أما الضربة الثانية التي وُجهّت للفلسفة الإشتراكية، فهي إنكارها للملكية الشخصية، الى درجة أنها رفعت شعاراً مفاده أنّ الملكية الشخصية ما هي إلاّ لون من ألوان اللصوصية[226]. علماً بأنّ الملكية الشخصية كانت ولا تزال منسجمة تماماً مع فطرة الإنسان في التملك وحيازة الاشياء. وقد عرض الدين الالهي صيغة شرعية فريدة لتنظيم الملكية الشخصية وتحديد ضوابطها بحيث جاءت منسجمة مع العدالة الإجتماعية التي تطلّع الدين الحنيف الى تحقيقها.

ولكن فشل الفلسفة الاشتراكية في تشخيص الصيغة الفكرية للصراع الإجتماعي والملكية الفردية جعلها تبحث عن أبواب جديدة تفتح فيها صفحات المساواة: في الحرية، وفي السعادة، وفي الجمال، وليس المساواة في الثروة المادية فقط[33]. بل إنّ التوجه الفكري الحديث للفلسفة الاشتراكية بدأ ينتقد نظام التوزيع ويحمّله تبعات انعدام العدالة الاجتماعية، ويغض النظر عن انتقاد كليات الإنتاج الصناعي والزراعي في الدولة

[225] - بالتيمور، ميريلاند، كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية – كارل ماركس، بنكوين، 1964، ص316.

[226] - ألكسندر كري، التقاليد الاشتراكية: من النبي موسى (ع) الى لينين، لندن، 1949، ص269.

الرأسمالية. بإعتبار أنّ الإنتاج الزراعي والصناعي يكفي ـ وبمستوى مقبول ـ في إشباع حاجات كل فرد من أفراد المجتمع الإنساني، لو تم تنظيم التوزيع بشكل عادل.

العمل من أجل مستقبل أفضل:

وقد اعلنت الفلسفة الاشتراكية بأنها قادرة على خلق مجتمع جديد بمؤسسات مختلفة تستند على القيم الاخلاقية التي تجلب الخير للإنسان ولا تفسده. فطالما كان الانسان قادراً على خلق المجتمع الجديد، فإنه قادرٌ ايضاً على ممارسة القيم الاخلاقية وبلورة مصاديقها في ذلك التنظيم الإجتماعي. وبكلمة، فقد آمنت تلك الفلسفة بأنّ الحقيقة الاشتراكية سوف تنتصر في النهاية، وزعمت بأنّ تلك الحقيقة مطابقة تماماً لفكرة «العدالة». فالعدالة، في المؤسسات الإجتماعية، تعني المساواة في الحقوق. والمساواة أمام القانون تعني الديمقراطية.

ولكن، ومع أنّ الفلسفة الاشتراكية جعلت الربط بين العمل والأجر من أهم مبانيها الفلسفية، إلاّ أنها فشلت في تشكيل تصور واقعي للإشكال الفلسفي الخطير الذي يشكك في العلاقة بين العمل والأجر. فقد رفعت في البداية شعار كلٌ حسب قابليته، ثم غيّرت ذلك بشعار آخر وهو: كلٌ حسب حاجته، ثم غيّرت ذلك بشعار جديد وهو: كلٌ حسب جهده، وآخر رابع: كلٌ حسب إنتاجه. ولم تستقر الفلسفة الاشتراكية على رأي موحّد ثابت حول العلاقة بين العمل والأجر، إلاّ اللهم فيما يخص تحديد الأُجور من قبل الدولة.

ويمكننا تلخيص نقد الفلسفة الاشتراكية بمناقشة مبدأين، هما:

<u>الاول</u>: مبدأ العلاقة بين العمل والأجر. فمع إنها حددت الأجر، إلاّ ان الاشتراكية لم تستطع الثبات على رأي واحد في صياغته على أساس القابلية أو الحاجة أو الجهد أو الانتاج. فإذا أقرّت تثبيت الأجر على أساس الحاجة فهي في الواقع قد قامت بالمساواة بين

الافراد المنتجِين والافراد غير المنتجِين. وإذا أقرّت تثبيت الأجر على أساس القابلية، فإنها أمضت الفكرة القائلة بأن الافراد الذين يولدون بدون قابلية سليمة على الإنتاج سيحرمون من الأجر والعطاء الإجتماعي. وإذا أقرّت تثبيت الأجر على أساس الجهد والإنتاج، فإنّ ذلك سيقوّض أهم أركان الفلسفة الإشتراكية وهو إنّ عدم الايمان بشرعية الملكية الشخصية سيجعل من الجهد الفردي قضية عابثة لا أمل من تحقيقها. وفي ضوء ذلك، فإنّ الضبابية التي اكتنفت موضوع العلاقة بين العمل والأجر جعل الفلسفة الاشتراكية محط شكوك أكثر الفلاسفة وعلماء الإجتماع.

الثاني: مبدأ فكرة العدالة الاجتماعية، فهذه الفكرة التي جاءت بها تلك الفلسفة لم تترجم الى واقع عملي، بسبب عدم وضوح فكرة توزيع الثروة الإجتماعية بين الافراد من خلال المؤسسات الإجتماعية التي كان من المؤمّل انشاؤها. فهل أنّ العدالة الإجتماعية تتم من خلال النظر الى المجتمع على أساس كونه مجتمعاً قروياً صغيراً أو على أساس كونه مجتمعاً مدنياً كبيراً؟ فاذا كان الاول هو المطلوب، فإنّ تبادل المنتجات والبضائع في المجتمعات القروية الصغيرة يتم عن طريق سلطة محدودة تشخّص الافراد بعناوينهم الإجتماعية والقروية. فيمكن أن يتحقق قدر أدنى من العدالة بين الافراد. بل إنّ فكرة العدالة في المجتمع القروي لا تحتاج الى كل ذلك الجهد الذي بذلته الفلسفة الاشتراكية، لأن القدر الأدنى من تلك العدالة محرَز في المجتمعات القروية على مر التأريخ. فالأفراد في القرية يعرفون بعضهم البعض ويخضعون لنظام المجتمع القروي المستند على العشيرة أو القبيلة أو الجيرة المتعاونة في السراء والضراء.

ولكن القضية تتبدل عندما نتعامل مع المجتمع المدني الكبير. فوسائل الإنتاج العملاقة، والبنوك، والتقدم التقني جعل من المجتمع المدني مسألة معقدة جداً. فهل أنّ

تحديد الأجر يساهم في تثبيت العدالة الإجتماعية أو أنه يساهم في تقليل الإنتاج الإجتماعي؟ وهل إنّ سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج العملاقة سيحقق العدالة الإجتماعية بين الافراد أو يخلق طبقة رأسمالية جديدة تقودها الدولة؟

إنّ المشكلة الفلسفية التي خلقها المجتمع المدني، تتلخص بثلاثة موارد:

1 ـ خشية الدولة من تضخم مساحة ذلك التجمع الانساني.

2 ـ دور الدولة الاقتصادي كأداة من أدوات الإنتاج.

3 ـ مساحة السلطة الحاكمة في السيطرة على المجتمع.

كل تلك المشاكل لم تستطع الفكرة الاشتراكية معالجتها، بل انها تركت فراغاً في تصوير المجتمع المثالي الذي أرادته الفلسفة الإشتراكية من خلال طرحها المزعوم للعدالة الإجتماعية.

إنّ الفرق الجوهري بين العدالة الإجتماعية التي دعت لها الفلسفة الاشتراكية والعدالة الإجتماعية التي دعى لها الدين، يكمن في أنّ الدين بنى المؤسسات الإجتماعية التي تستطيع تحقيق تلك العدالة بين الافراد وأمثلتها: المباني الحقوقية الشرعية الخاصة بالفقراء كمباني الزكاة والخمس والصدقات الواجبة والمستحبة والكفارات والأضحية والنذور ونحوها، وكذلك التعاون الإجتماعي ضمن نطاق الأُسرة والجيرة وصلة الرحِم والعشيرة. بينما لم تتناول الفلسفة الاشتراكية طبيعة المؤسسات التي ينبغي ان تتضافر من أجل تحقيق عدالتها الإجتماعية المزعومة. والدولة بمفردها لا تستطيع تحقيق تلك العدالة ما لم تُساند بمؤسسات إجتماعية أو مباني شرعية مُصمّمة خصيصاً لتسديد تلك العملية الإجتماعية الشاقة.

الثورة طريق التبديل:

وكان من مبادئ الفلسفة الاشتراكية أنّ الطموح نحو تحقيق العدالة لا يتم إلاّ عن طريق القوة والعنف، أو بتعبير أوضح: الثورة. فالانتقال الأساسي في المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يتحقق فقط عن طريق برنامج عملي يستبطِن إرادة ثورية. وهذا لا يتم إلاّ بواسطة إنشاء قدرة هائلة في التعليم، والإقناع، والاعلام. ومن المرجح ان أكثر المنظمات خصوبة لتقبل آراء تلك الفلسفة هي المنظمات العمالية والطلابية. وأفضل الأعمال التي تقوم بها تلك المنظّمات لمساندة ذلك الانتقال هو الإضراب عن العمل أو الإضراب عن التعليم لإجبار الطبقة الرأسمالية الحاكمة للتنازل عن بعض امتيازاتها الإجتماعية. إلاّ أنّ الفلسفة الاشتراكية المؤمنة بالثورة والصراع الإجتماعي المسلّح واجهت تصدعاً داخلياً آمن بضرورة التدرُجية السلمية. أي أنّ الإنتقال الأساسي لا يكون بالضرورة إنتقالاً ثورياً مسلّحاً، بل يمكن أن يكون إنتقالاً تدريجياً سلمياً[227].

ولكن الثورة المسلّحة أو التدرُجية السلمية لم تستطعيا ـ منفرداً أو مجتمعاً ـ من إحداث الإنتقال الأساسي للمجتمع ولفترة طويلة من دون الإعتماد على فلسفة متكاملة في الإلزام الذاتي. فالأصل في قضية الإنتقال الذاتي هو الركون الى رسالة إجتماعية متكاملة يطمئن القلب الى ثبوتها وعدم تزعزعها وتصدعها بعد آن من الزمن. وذلك لا يتمثل إلاّ في الرسالة الدينية السماوية. فقد عبّر الاسلام، بإعتباره إلزاماً أخلاقياً ذاتياً، عن طبيعة الإنتقال المثالي للمجتمع الانساني من ظلم الجاهلية الانسانية الى عدالة الرسالة الالهية بين جميع الافراد.

[227] - دبليو ليدلر، الحركات الاجتماعية الاقتصادية – اج. نيويورك، ماكميلان، 1944، ص419.

عالمية الفلسفة الاشتراكية

وهذا المبدأ يعتبر من أهم مبادئ الفلسفة الاشتراكية، فقد زعمت الاشتراكية انها تمثّل فكرة عالمية غير منحصرة بعرق أو شعب معين، بل أنّ البيان الشيوعي لـ (كارل ماركس) كان قد أُفتتح بجملة يا عمال العالم اتحدوا[228]، ولكن تلك العالمية واجهت مشكلتين:

الاولى: الشعور القومي الذي رافق الإيمان بفكرة الاشتراكية في جميع المجتمعات التي كانت تحارب المؤسسات الرأسمالية، حتى أنّ الفجوة الواسعة بين الإشتراكية والقومية في المجتمعات العربية مثلاً، والتي حاول بعض المفكرين العرب سدّها أو ردّمها، جعلت من الفكرتين محل سخرية وتناقض لأن التوفيق بين العالمية والقومية متناقض الى حد يشابه التوفيق بين اللونين الأسود والأبيض اللذين لا يجتمعان في مكان واحد في نفس الوقت، وهو تناقض فلسفي مفضوح.

والثانية: إنّ الفلسفة الاشتراكية لم تدافع عن الأُخوة الإنسانية. بل إنها إفترضت وجود تلك الأُخوة. فليس هناك ما يدلّ على أنّ الاشتراكية العلمية أو الاشتراكية المثالية تمتلك منهجاً عملياً في تأسيس صيغة فلسفية تتناول الأُخوة الإنسانية في جميع المجتمعات. وبدون وجود مثل ذلك المنهج، فإنها لا تستطيع أن تزعم بانها رسالة عالمية قادرة على الصمود أمام الأفكار المناوئة لها كالقومية والوطنية والشعوبية ونحوها.

لم تستطع فكرة العقد الإجتماعي من إقناعنا بأنّ الميثاق المجرد عن الإلزام الاخلاقي أو الديني بين الافراد، قادرٌ على أن يجعلنا نعيش بأمان واطمئنان وثقة في المجتمع الانساني.

---

[228] - كارل ماركس، اعمال مختارة، موسكو، مطبعة التقدم، 1969، ص493.

فالطاعة المنبثقة من ذلك العقد تناقض المذهب الفردي الذي آمنت به النظرية الغربية ذاتها، وتنتهك في الوقت نفسه مسألة العدالة الإجتماعية.

إلاّ إنّ الفلسفة الاشتراكية ناقشت قضية العدالة الإجتماعية ونقدت الظلم الإجتماعي المتمثل بالمؤسسة الرأسمالية، ولكنها عجزت عن تشخيص المؤسسات الإجتماعية القادرة على تحقيق الحد الادنى من قضية العدالة الإجتماعية بين الافراد. بل إنها حرّمت الملكية الشخصية ودعت الى الثورة ضد الطبقة الرأسمالية.

ولم يبقَ لنا من حطام ذلك التناقض من فكرتي العقد الإجتماعي والفلسفة الاشتراكية إلاّ أن نبحث عن فكرة المجتمع وطبيعة الإجتماع الانساني وأُسس العدالة الإجتماعية في الرسالة الدينية، فالإسلام قدّم لنا نظرية متكاملة من أجل إسعاد البشرية، خصوصاً في قضايا الحقوق والواجبات. وهذا ما سندرسه في الجزء الثالث القادم من آفاق الفلسفة السياسية.

مفهـوم الشرعيـة والمشروعيـة

يرى الباحثون في علم السياسة والقانون الدستوري ان الشرعية والمشروعية يدخلان في علم السياسة والقانون الدستوري بقدر ما يتعلق الامر بتعين السلطة التشريعية. الفقيه اندريه هوريو الفرنسي، يقول ان المفهوم السياسي للشرعية هو ان تستمد السلطة وجودها من رضاء المحكومين. أما الدكتور اسماعيل مرزه فيذهب في هذا المعنى الى ان شرعية السلطة تستمد من رضى الشعب229.

وفي مجال القانون يقصد بالشرعية230 الالتزام والتقيد بأحكام القانون، الا ان لهذا المصطلح صبغة سياسية في الفكر الاشتراكي ولدى الدول الاشتراكية. اذ يتكلم الكتاب الاشتراكيون عن الاشتراكية مقرونة بالشرعية فهم يبحثون الموضوع تحت عنوان (الشرعية الاشتراكية) لكون الشرعية لا يمكن فهمها بمعزل عن الاشتراكية231. فقد ذهب الدكتور عادل محمود حمدي، في رسالته للدكتوراه المقدمة الى جامعة القاهرة الى القول (ان

---

[229] - اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الاهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، 1974، ص110. وانظر ايضا ـ الدكتور اسماعيل مرزه، مبادئ القانون الدستوري والعلم والسياسي، الشركة الاهلية، بغداد ،1960، ص 165.

[230] -الشرعية، هي سمة ممارسة السلطة، عندما يعتقد أن تلك السلطة هي على وفق مبادئ وممارسات معينة، ويطلق المصطلح معيارياً أو ايجابياً أو وصفياً:

يطلق معيارياً، عندما يحكم على السلطة بأنها جديرة بالقبول على وفق مقاييس، مثل الحق أو العدل. ويطلق ايجابياً عندما يمارس السلطة وفق القيود والمقاييس المعروفة.

ويطلق وصفياً عندما تكون السلطة مقبولة عموماً من أولئك الذين تمارس معهم على وفق مبادئ يحملونها (العقائد، والممارسات الموجودة فعلاً) ولذا تستعمل الشرعية بخاصة في المعنى الوصفي. راجع كتابنا، الدور السياسي للمؤسسة الدينية في العراق-1990-2010، دار نيبور، العراق، ص129.

[231] - عادل محمود حمدي، الاتجاهات المعاصرة في نظم الادارة المحلية ـ دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة 1973، ص 558.

المشروعية في النظام السوفيتي مشروعية اشتراكية لا تستند على مبدأ سيادة القانون فحسب بل تستند الى بعض الاعتبارات السياسية)232.

وتفترض الشرعية وجود قواعد قانونية صادرة عن سلطة مختصة وفقا لنظام قانوني معين. ولابد من الإشارة ـ هنا ـ أيضا الى ان الشرعية مبدأ مطلق او عام ـ أي لا يرد عليه استثناء من جهة من يطبقه، وهو كما يسري في مجال القانون العام، كذلك يسري في مجال القانون الخاص233.

ويذهب البعض في الفقه العربي الى القول، بان للشرعية معنيين، معنى عام وواسع وهو يشمل كافة التصرفات من حيث وجوب خضوعها للقانون سواء في مجال القانون العام او الخاص، ولها معنى خاص وضيق، وهو خضوع التصرفات الصادرة من اشخاص القانون العام فقط للقانون234.

وفي رسالته للدكتوراه ـ أشار الدكتور عبد الرحمن نورجان الايوبي عن القضاء الاداري في العراق ـ أن لمبدأ الشرعية مفهومين ـ المفهوم الضيق والمفهوم العام. وقد ركز جانب من فقه القانون العام العربي على المعنى الضيق او الخاص عند التعريف وقد اشار الى ذلك كل من الباحثين ـ طعيمة الجرف ـ وسليمان الطماوي ـ بوضوح235.

---

[232] - الدكتور كمال زكي ابو العبد ـ وسائل التوازن الاجتماعي ـ بين السلطة والحرية، المحاماة، ص 57 1977 ـ العددان الاول والثاني، ومبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية ص 19 ـ ووسائل التوازن بين السلطة والحرية ص 121.

[233] - مصطفى كمال وصفي، المشروعية في الدولة الاشتراكية، مجلة العلوم الإدارية، السنة الثامنة ـ العدد الثاني 1966 ص 104.واشار الدكتور عبد الرحمن نورجان الايوبي، القضاء الاداري في العراق، دار ومطابع الشعب، القاهرة 1965 ـ ص4 ـ الى ان للشرعية مفهومان.

[234] - طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، دار الثقافة العربية مكتبة القاهرة الحديثة، 1973، ص 5.

[235] - الدكتور فؤاد العطار، القضاء الاداري ـ دراسة مقارنة ـ لأصول رقابة القضاء على اعمال الادارة وعمالها ومدى تطبيقها في القانون الوضعي، دار النهضة العربية، 1962 ـ 1963 ص 21 وانظر ايضا الدكتور محسن خليل، القضاء الاداري ورقابته لأعمال الادارة، المعارف، الإسكندرية، 1961 ـ 1962، ص7.

ونرى ان اعطاء الشرعية معنيين أحدهما عام والآخر خاص بعيدة كل البعد عن واقع الحال والعلاقة بين السلطة والمجتمع (الحاكم والمحكوم). فالشرعية تدل على مفهوم واحد وهو الخضوع للقانون والالتزام بأحكامه من قبل الجميع ـ الحاكم والمحكوم ـ وهو مبدأ مطبق فعلاً في الكثير من البلدان التي تؤمن بروح الدستور وسموه.

ولابد من الاشارة الى ان جانباً من الفقه العربي قد اعطى للشرعية هذا المعنى، حيث ذهب الدكتور ـ فؤاد العطار ـ الى القول: (ويقصد بالشرعية ان يحترم كل من الحاكم والمحكوم القانون ويخضع لسلطانه) ويعرف الدكتور محسن خليل ـ المشروعية بأنها: (خضوع الحكام والمحكومين للقانون على السواء)236.

ولابد من الإشارة ايضاً الى ان مضمون الشرعية في الفقه الغربي ينصرف الى حماية الفرد واعطاء المجال له في ان يفعل ما يشاء دون ان يضر بالآخرين.

وهكذا فتهدف الشرعية الى حماية الفرد من تعسف السلطة العامة وتقييدها في كل تصرفاتها بالقانون من اجل تحقيق التوازن بين السلطة الممنوحة للهيئات العامة، وبين الحرية التي يمارسها الافراد كحق طبيعي، حيث تعتبر الحريات العامة قيداً على السلطات في الدولة الرأسمالية237.

الشرعية في الفكر الاشتراكي

لا يقتصر سريان نطاق مبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية، على الهيئات العامة، بل تشمل الأفراد أيضا. اذ يتعين عليهم المشاركة في البناء الاشتراكي لأن تصرفات المواطنين المخالفة للقانون، ظاهرة لا تقل خطرا من التصرفات غير القانونية لأجهزة الدولة. فاذا

[236] - الدكتور مصطفى كمال وصفي، المشروعية في الدولة الاشتراكية، مجلة العلوم الادارية، العددان الثاني والثالث، 1966، ص 13.

[237] - الدكتور صفاء الحافظ، نظرية القانون الاشتراكي، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1976، ص 44.

كان مفهوم الشرعية في الفقه الغربي قد اتخذ طابعا شكليا بحتا بصرف النظر عن مضمون القاعدة القانونية، فان الشرعية في الفقه الاشتراكي ترتبط بقيم معنية وهي وجوب النظر الى مضمون القواعد الواجب مراعاتها238.

ويرى الفقه الموضوعي بصواب من ان الشرعية الحقيقية لا تتحقق بمجرد المراعاة الدقيقة للقانون، بل يجب ان تكون قواعد القانون ضامنة لحقوق الانسان. فالشرعية الاشتراكية هنا لا ترتبط بوجوب مراعاة الشكل عند اصدار التشريعات، بل تؤكد في نفس الوقت على مراعاة الحريات الديمقراطية. ولهذا تظهر الشرعية الاشتراكية كنوع جديد من الشرعية.

ويمكن القول ان هناك اتفاقاً بين الفقه الاشتراكي والفقه الغربي في التعريف الاصطلاحي للشرعية على انها الخضوع للقانون، لكن الاشتراكيين يؤكدون، انه من غير الممكن إدراك طبيعة الشرعية بمعزل عن النظام الاجتماعي والسياسي للدولة، لأن هناك صلة مباشرة بين الشرعية والنظام الاجتماعي السائد في الدولة. فالشرعية الاشتراكية هي شرعية حقيقية لأنها تعبر عن رغبات الشعب وتستجيب لمصالحه الحقيقية239.

ويقف الفقه الاشتراكي على تعريف الشرعية بأنها المراعاة الدقيقة والتقيد الصارم من قبل مؤسسات الدولة واجهزتها العامة وموظفيها ومواطنيها لكافة القواعد الدستورية والقانونية المنبثقة عنه، والتي تعبر عن ارادة الشعب والناجمة عن الظروف المادية والتي تهدف الى حماية النظام الاجتماعي والسياسي للدولة وحقوق وحريات ومصالح المواطنين.

[238] - الدكتور صفاء الحافظ، القانون الاشتراكي، مصدر سابق، ص 45.

[239] - الدكتور كمال زكي محمد ابو العيد، مبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية، رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة، 1975.

وهذا التعريف يبين ان المفهوم الاشتراكي للشرعية ذو طابع سياسي، بمعنى انه لا يكفي المراعاة الدقيقة لأحكام القانون فحسب، بل يجب ان يكون القانون المراد مراعاته معبر عن مصالح الشعب وصادرا عن ممثلي الطبقة العاملة.

واذ يتلمس الفقه الاشتراكي مفهوم الشرعية المرتبطة بالنظام الاجتماعي وهو النظام الاشتراكي، فالفقه الغربي الرأسمالي يرى مفهوم الشرعية بعيدا عن الايديولوجية السياسية.

والملاحظ ان أكثر فقهاء القانون العرب قد استعمل مصطلحي (الشرعية والمشروعية) كمترادفين ولم يميزوا بينهما. كذلك لم يفرق القضاء الاداري المصري بينهما. وقد دعا الدكتور كمال زكي محمد ابو العيد في رسالته بعنوان (مبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية) الى التمييز بين المصطلحين240. واشار بصدد التمييز الى الفقه الفرنسي، وبين انقسامه الى مذهبين بين مؤيد للتمييز ومعارض له. حيث استند بعض الفقه الفرنسي الى القانون الطبيعي للتمييز بين الشرعية والمشروعية. وعرف الفلاسفة القانون الطبيعي بانه قانون سرمدي لا يتغير، يصلح لكل زمان ومكان" لأنه ينبع من طبيعة الاشياء، ويتفق مع نزعة الانسان الى الكمال، لذا يسمو على القوانين التي تضعها الدولة. ويرى البعض ان القانون الطبيعي لا يورد اية قيود قانونية على سلطان الدولة، بل ان ما يقرره مجرد قيود أدبية وسياسية، ولا تصلح للهدف المنشود.

وفي العراق نجد ان هناك من عرض الفقه الفرنسي وايد فكرة التمييز بينهما ـ فقد أشار الدكتور منذر الشاوي في مؤلفه ـ القانون الدستوري ـ من ان الفكرة القريبة من مبدأ

[240] - منذر الشاوي، القانون الدستوري، مطبعة شفيق، بغداد، ص 66 – 67.

المشروعية هي فكرة الشرعية241، والمحل الذي تدور الفكرة (الشرعية) حوله بصورة خاصة هو السلطة، وبتعبير ادق حول مصدر السلطة في المجتمع، وحول طريقة ممارسة وانتقال هذه السلطة. فالشرعية هي الصفة التي يجب ان تملكها حكومة ما، بحيث ان هذه الصفة، تتفق والرأي السائد في الفئة الاجتماعية حول أصل السلطة وطريقة ممارستها. أما المشروعية فهي مبدأ يتعلق بالنظام القانوني الوضعي لتنسحب صفة المشروعية على التصرفات التي تقوم بها سلطة التنفيذ وفقا للقواعد القانونية الوضعية وسنقف على مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون لاحقاً.

[241] - للمزيد راجع د. احمد عطية الله السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بغداد-بيروت، ص242.

خاتمة

رُبّما لن يرضى عنّا الماركسيون ولا الدينيون ولكن للأمانة نقول ان الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة الاشتراكية كانت فترة حرجة تعج بالمشاكل الاقتصادية والاجتماعية مصحوبة بالحرمان والآلام على كل الصعد لذا فلا لوم على كارل ماركس عندما يهاجم الدين فنحن المسلمين اليوم أصبح لدينا ما نصرح به ضد الأصولية الدينية المتطرفة ولعل الاعلام المرئي لأكبر دليل على سخافة من يحمل لواء الإسلام نيابة عن الجميع، أضف الى ذلك الأهداف السياسية المرجوة من هكذا وجود، وطبعاً الجهات السياسية الدولية المنظمة من أجل الفوضى، فلربما، وقد سمعت وقرأت لأصوات بدأت تعلو، كما ماركس، وهذا دليل ان الماركسية ليست كفراً والحاداً بل تمرد وإصرار وفكر مَرّ بآلاف من السنين لينضج على يد "العقل"، كارل ماركس، ولقد طابَقْتُ بعض الأحاديث النبوية مع شعارات ماركس وأقواله ووجدتها متطابقة، فمن أين أفتى من أفتى ، "بلا علم"، بمجريات أحداث دامية كانت الشعوب ترزح تحتها وتعاني منها (ان الشيوعية كفر وإلحاد)، أوليس الإسلام عالمياً ، ألا يشعرُ العالِمُ المسلم بآلام المسيحيين مثلاً؟ إذاً الأمر فيه غلط وخلط كبير أيعقل أن تعيش الأمم الإسلامية تحت رحمة الأمم المتحدة التي بناها فلاسفة يهود ومسيحيون ولم يشترك المسلمين معهم في شيء سوى انهم المستفيدون من المنظمات الدولية عندما يجور الحاكم المسلم على شعبه المسلم!!! أوليس العدل والحلم بتحقيقه هدف سعى اليه الإسلام؟ أوليس القضاء على الفقر هدف التكافل الاجتماعي الإسلامي؟ أوليس الناس سواسية كأسنان المشط؟ هذه هي ذاتها الاشتراكية!! ألآ يكتب الكتاب المسلمون عن اشتراكية الامام علي بن ابي طالب!! هل اكتشفتم الاشتراكية قبل

ماركس!! أم ان الكتابة حسب الهوى؟ ألم يكتب عن ميثم التمار صاحب علي بن ابي طالب بأنه أول اشتراكي في الإسلام!! أليس هذا غريباً جداً؟

ربما تقول إن السوفييت حكموا بيد من حديد وخرجوا على مبادئ الاشتراكية، أقول أين ستالين من معاوية بن ابي سفيان ومن لحقه في الحكم الاموي والعباسي الى أن سقطت الدولة الإسلامية شر سقطة لم تقم بعدها أبداً، أيكون العيب بالنظرية الإسلامية أم العيب بمن صرح بها؟ طبعاً لا العيب بعلماء الدين(المَصْلَحيِّين) والحكام.

أو ليست دولة العدل الإلهي المستقبلية التي تنتظرها كل ديانات العالم بلا استثناء تدعو الى رفع الظلم عن المظلوم والمرأة المظلوم الأول خاصة في الدول التي تدعي أنها راعية الإسلام!!! حسنا إذا كان الحال كذلك فما العيب في الشيوعية؟

لقد وضع الخالق لنا خَطّاً حِوارِيّاً لأجل الحق ومع القدرة، نرى ان الله عندما عصا ابليس أمره ولم يسجد لم يغضب ويعاقب بل سأل، وسمع الإجابة، وأعطاه فرصة أخرى، ولم يكن جباراً في الحوار بل متسامحاً، ناظراً الى حين، أيها الاخوة، إن غياب الحوار هو السبب في التخلف وفي إستشراء العنف وعدم التسامح، دعونا من هذا المكان ننطلق نحو الحوار ومناقشة آراء الآخرين لعل فيها نفعاً ولا تحكموا سلفاً، وليكن لدينا ما نبرر به خطأ الغير لا خطأنا، هكذا تعلمنا من الإسلام (إلتماس العذر للآخر) وليس لنا.

المصادر

1) القرآن الكريم

2) د. احمد عطية السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بغداد-بيروت، (د.ت).

3) أرسطو، السياسة، ترجمة: سانهيلير ونقل أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1974.

4) د. امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، دار الثقافة، القاهرة، 1984.

5) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ثلاثة أجزاء، ترجمة: احمد خليل، عويدات، بيروت-لبنان، 2008.

6) د. حميد حنون خالد، مبادئ القانون الدستوري وتطور النظام السياسي، مكتبة السنهوري، بغداد-العراق، 2012.

7) أفانا سيف، اصول الفلسفة الاشتراكية، ترجمة: حمدي عبد الجواد، دار الثقافة، مصر ، 1975.

8) ألكسندر غطاس، اسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية، بيروت ،1972.

9) ارنست باركر، العقد الاجتماعي: بحوث لفلاسفة اوروبا: (لوك)، (هيوم)، و(روسو)، أكسفورد، مطبعة جامعة اكسفورد، 1948.

10) ألكسندر كري، التقاليد الاشتراكية: من النبي موسى (ع) الى لينين، لندن، 1949م.

11) اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الاهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت 1974.

12) د. اسماعيل مرزه، مبادئ القانون الدستوري والعلم والسياسي، الشركة الاهلية، بغداد ،1960.

13) د. أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من افلاطون الى ماركس، دار المعارف، القاهرة، 1995.

14) آرنست ماندیل، النظرية اللينينية في التنظيم، ترجمة: كريم داغر، دار الطليعة، بيروت، 1970.

15) إريك هوبزباوم، عصر رأس المال، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

16) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

17) إريك هوبزباوم، عصر التطرفات، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

18) إريك هوبزباوم، عصر الامبراطورية، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

19) بول هيرست وجراهام طومبسون، ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة: فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بغداد، 2009.

20) بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بنغازي-ليبيا، 2002.

21) بالتيمور، ميرلاند، كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية – كارل ماركس، بنكوين، 1964.

22) بيتر كاي برنستون، سياسة فولتير: الشاعر بواقعية، نيوجرسي، مطبعة جامعة برنستون، 1959.

23) بيتر لاسليت، الفلسفة، السياسة، والمجتمع، الكتاب الاول من مجموعة كتب متسلسلة، اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957.

24) بيبل، اهدافنا، موسكو، مطبعة التقدم، 1974.

25) بيبل، ذكريات من حياتي، موسكو، مطبعة التقدم، 1974.

26) تيودور بافلوف، الشخصية والحرية، بحث منشور بمجلة دراسات اشتراكية، طبعة دار الهلال، العدد الرابع ،1972.

27) توماس كيركب، تاريخ الاشتراكية، لندن، 1913.

28) جورج بوليتزر، اصول الفلسفة الماركسية، ج2، ترجمة: شعبان بركات، ط1، بيروت، 1972.

29) جي دبليو كوف، العقد الاجتماعي، اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957.

30) جـون لـوك، رسـالتان حـول الحكومـة. بيــتر لاسـليت، كـامبردج، مطبعـة جامعـة كامبردج، 1960م.

31) جي دي كول، تأريخ الفكر الاشتراكي 7 اجزاء. لندن، كليردون، 1960م.

32) حلية الاولياء لابي نعيم ج 3، طبعة حجرية، النهضة، القاهرة، 1943.

33) حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، المعارف، القاهرة، 1987.

34) د. حسان شفيق العاني، المبادئ والنظم السياسية، مطبعة الموصل، العراق، 1987.

35) دبليو ليدلر، الحركات الاجتماعية الاقتصادية – اج. نيويورك، ماكميلان، 1944م.

36) رينيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة: أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1993.

37) رينيـه ديكـارت، حـديث الطريقـة، ترجمـة: د. عمـر الـشارني، المنظمـة العربيـة للترجمة، بيروت-لبنان، 2008.

38) ريموند بوستكيت، الثورة: 1789 – 1906، نيويورك، المطبعة الحرة، 1964.

39) د. ريانــازوف، محــاضرات في تــاريخ الماركــسية، ترجمــة: جــورج طرابيــشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان،1970.

40) روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة-ماهي المادية، ترجمة: محمـد عيتـاني، القاهرة، 2005.

41) سلامة كليلة، مشكلات الماركسية في الوطن العربي، دار التكـوين، دمـشق-سـوريا، 2003.

42) سيد قطب، العدالة الاجتماعية، ط5، المشرق، دمشق، 1987.

43) د. صالح الرقب، العولمة، الجامعة الإسلامية، (بلا مطبعة) 2003.

44) د. صفاء الحافظ، نظرية القانون الاشتراكي، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، 1976.

45) صدر الدين القبانجي، المذهب الـسياسي في الإسـلام، دار الأضـواء، بـيروت-لبنـان، 1985.

46) طعيمة الجرف، مبدأ المـشروعية وضـوابط خـضوع الدولـة للقـانون، دار الثقافـة العربية مكتبة القاهرة الحديثة، 1973.

47) د. عبـد الـرحمن بـدوي، فلـسفة القـانون والـسياسة عنـد هيجـل، دار الـشروق، القاهرة، 1996.

48) د. عبد الرحمن نورجان الايوبي، القضاء الاداري في العراق، دار ومطـابع الـشعب، القاهرة 1965.

49) عادل محمود حمدي، الاتجاهات المعاصرة في نظم الادارة المحلية ـ دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة 1973.

50) تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2012.

51) د. عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، (د.ت).

52) د. علي صبيح التميمي، آفاق الفلسفة السياسية، دار نيبور، العراق،2014.

53) د. علي صبيح التميمي، الأسطورة والدين – دراسة أنثروبولوجية، دار أمجد، الاردن.

54) د. علي صبيح التميمي، المقدس في المعتقدات الدينية، دار أمجد، الاردن.

55) د. علي صبيح التميمي، الدور السياسي للمؤسسة الدينية في العراق-1990-2010، دار أمجد، الاردن.

56) فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير، بيروت-لبنان، 1988.

57) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين احمد امين، مركز الاهرام، مصر، 1993.

58) فيخته، النظرية العلمية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2007.

59) ف. إنجلز، ديالكتيك الطبيعة، موسكو، مطبعة التقدم، 1974م.

60) ف إنجلز، الحرب الاهلية، موسكو، مطبعة التقدم، 1971م.

61) ف. إنجلز، مسائل المساكن، موسكو، مطبعة التقدم، 1973م.

62) ف. إنجلز، ضد دوهرينغ-ثورة السيد أوجين دوهرينغ في العلوم، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، (د.ت).

63) ف. إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: احمد عز العرب، (د.ت).

64) د. فؤاد العطار، القضاء الاداري ـ دراسة مقارنة ـ لأصول رقابة القضاء على اعمال الادارة وعمالها ومدى تطبيقها في القانون الوضعي، دار النهضة العربية، 1962.

65) كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الساقي، بيروت-لبنان، 1992.

66) د. كمال زكي ابو العبد، وسائل التوازن الاجتماعي ـ بين السلطة والحرية، المحاماة، ص 57، 1977، العددان الاول والثاني، ومبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية ص 19 ـ ووسائل التوازن بين السلطة والحرية ص 121.

67) كي جي ارو، الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية، نيويورك: ماكميلان، 1963م.

68) كوسلابوف، الماركسية والحرية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة، القاهرة، 1975.

69) د. كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، سوريا، 2002.

70) كوجيف، حول مسألة نهاية التاريخ، تأملات في أطروحة فوكوياما، فكر ونقد، (د.ت).

71) كارل ماركس، مختارات، م١، البيان الشيوعي، موسكو، مطبعة التقدم، 1969.

72) كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، موسكو، مطبعة التقدم، 1969.

73) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة: جورج ساند، موسكو، مطبعة التقدم، 1979.

74) كارل ماركس، رأس المال، جزئين، ترجمة: د. راشد البراوي، دار النهضة، القاهرة، 1947.

75) كارل ماركس، نقد برنامج غوتا. موسكو، مطبعة التقدم، 1969م.

76) كارل ماركس، اعمال مختارة، موسكو، مطبعة التقدم، 1969م.

77) ليو ستراوس، تاريخ الفلسفة السياسية الجزء الأول،

78) لينين، المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم، موسكو، 1981.

79) لينين، مختارات، م 11، موسكو، مطبعة التقدم، 1974م.

80) لينين، ملاحظات فلسفية، موسكو، مطبعة التقدم، 1972م.

81) ماوتسي تونغ، في التناقض، منشورات الماركسيين اللينينيّن الماويّن العرب، (د.ت).

82) مصطفى حسين المنصوري، تاريخ المذاهب الاشتراكية، بلا مطبعة، 1915.

83) منصور ألسون، السلطة والرخاء-نحو تجاوز الدكتاتوريتين الشيوعية والرأسمالية، ترجمة: ماجدة بركة، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2003.

84) د. منذر الشاوي، القانون الدستوري، مطبعة شفيق، بغداد، (د.ت).

85) د. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، المطبوعات، بيروت-لبنان، 2000.

86) مصطفى كمال وصفي، المشروعية في الدولة الاشتراكية، مجلة العلوم الإدارية، السنة الثامنة ـ العدد الثاني 1966.

87) د. محسن خليل، القضاء الاداري ورقابته لأعمال الادارة، المعارف، الإسكندرية، مصر، 1961.

88) مستدرك الصحيحين، شرح ابن حجر، المصرية، القاهرة-مصر، 1348 هـ.

89) مسند احمد بن حنبل، تحقيق: احمد شاكر، دار المعارف، القاهرة-مصر، 1363 هـ

90) الـسيد محمـد حـسين الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن ج16، مطبوعـات الأعلمي، بيروت-لبنان، 1989.

91) مجموعـة بـاحثين، الدولـة الوطنيـة وتحـديات العولمـة في الـوطن العـربي، مركـز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق، القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.

92) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1995.

93) مصطفى السباعي، اشتراكيه الإسلام، الدار القومية، دمشق-سوريا، (د.ت).

94) محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه، كتاب الكتروني، مكتبة المصطفى.

95) محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، النهضة، القاهرة-مصر، 2005.

96) موسوعة المورد، منير البعلبكي، 1991، ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

97) ماكس فيبر، الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمـة: محمـد عـلي مقلـد، مركز الانماء القومي، بيروت-لبنان، (د.ت).

98) ماركس إنجلز، مختارات، م 1، موسكو، مطبعة التقدم، 1971م.

99) ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، طبعة موسكو، دار التقدم، 1968.

100) الموسوعة العربية الفلسفية، ستة أجزاء، منتدى مكتبة الإسكندرية، (د.ت).

101) د. نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ-هيجل، دار المعارف، القاهرة، 2004.

102) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

الدولة

في الفلسفة الاشتراكية

نظرية اضمحلال الدولة



دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٢٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف : ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
فاكس: ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٣٣٧٢

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث



9 789957 992484